

Bruno

Dios ha creado un universo infinito
en el que el hombre es libre

APRENDER A PENSAR

Bruno es considerado el filósofo del infinito. Seguidor de la teoría heliocéntrica de Copérnico, el Nolano se atrevió a ir más allá al concebir un universo sin límites, poblado por una multiplicidad de mundos, donde la Tierra ya no era su centro y por tanto no era algo «superior». Además, afirmar la infinitud del universo equivalía a abrir la puerta de la libertad en el mundo: Dios ha creado un universo infinito en el que el hombre es libre porque ya no vive en un espacio cerrado. Junto a esta revolucionaria propuesta cosmológica, el pensador abordó otras cuestiones filosóficas como la magia aplicada al pensamiento político, la visión del hombre como ser privilegiado por el hecho de poseer manos... Todas ellas con planteamientos rupturistas que acabaron por enfrentarlo a la Inquisición y conducirlo a la muerte, pero que ejercen una fascinación innegable en el lector moderno.

APRENDER A PENSAR

Bruno

Dios ha creado un universo infinito
en el que el hombre es libre

RBA

Realización: EDITEC
Diseño cubierta: Llorenç Martí
Diseño interior e infografías: tactilestudio
Fotografías: Bridgeman: 35, 145; Album: 53, 79, 103, 118-119; Archivo RBA: 59, 136-137; Art Archive: 92-93

ISBN (O.C.): 978-84-473-8198-2
ISBN: 978-84-473-8739-7
Depósito legal: B-11382-2017

Impreso en Unigraf

Impreso en España - *Printed in Spain*

Sumario

Introducción

Filósofo, mago, poeta, siempre controvertido y polémico, excomulgado por los católicos en Italia, por los calvinistas en Suiza y por los luteranos en Alemania, Giordano Bruno es uno de los autores de vida y pensamiento más fascinantes de la historia de la filosofía occidental. Su muerte, quemado vivo en una céntrica plaza de Roma como consecuencia de un largo proceso inquisitorial, es sin lugar a dudas el episodio de su biografía más conocido por el gran público. Sin embargo, este trágico fin no representa sino la culminación de toda una vida consagrada a dar testimonio heroico de su libertad de pensamiento frente a reaccionarios de todo tipo. No en vano, con solo veintiocho años, Bruno abandonó el convento dominico de Nápoles en el que había cursado la carrera de teología y empezó un largo exilio que no terminaría sino con su encarcelamiento y definitiva condena nuevamente en tierras italianas. Un exilio que lo llevó a recorrer Europa y a realizar estancias de duración variable en más de veinte ciudades, algunas tan importantes como París, Londres, Ginebra o Praga.

A pesar de la severa condena que sufrieron sus obras, quemadas públicamente en la plaza de San Pedro de Roma el mismo día de su ejecución e incluidas en bloque en el *Índice de libros prohibidos* de la Iglesia católica, el interés por ellas no ha dejado de crecer con el transcurso de los siglos. El pensador de Nola dejó un legado filosófico profuso, formado por diálogos y tratados, poemas y diagramas, escritos unas veces en latín, otras en italiano, que tratan una cantidad enorme de cuestiones filosóficas: el espacio y el tiempo en un nuevo modelo cosmológico, la magia aplicada al pensamiento político, la materia como manifestación divina, el ser humano como un animal privilegiado no por el hecho de tener alma o una inteligencia superior al resto de seres vivos, sino por poseer manos, etc. Los planteamientos de Bruno resultan por sistema rupturistas respecto a la mayoría de pensadores de su tiempo, y quizá por ello ejercen una fascinación innegable en el lector moderno. Y no solo por su contenido, sino también por su forma: la lectura de sus obras mezcla el humor más fino con la burla descarnada, las citas eruditas con los comentarios más groseros. La variación temática y estilística (entre obras diversas, pero también dentro de un mismo libro) es continua. Esta prodigalidad parece buscar el objetivo, constante en Bruno, de hacernos comprender hasta qué punto todo aquello que nos parece distinto, separado, múltiple, diverso, forma parte, en realidad, de un sistema unitario y coherente, de una red de vínculos múltiples, difíciles de percibir a simple vista pero evidentes para el sabio.

Dotado de un innegable talante poético e intuitivo, escritor literariamente prodigioso aun cuando trata arduas cuestiones metafísicas, Giordano Bruno supo comprender la potencia filosófica que se escondía tras la nueva propuesta heliocéntrica del astrónomo Nicolás Copérnico: si la Tierra

ya no era el centro de nuestro universo, sino que lo era el sol, y la Tierra se convertía en el centro de gravitación de la luna, entonces ¿por qué seguir concibiendo el universo como un espacio cerrado? Bruno rompió el techo de cristal de la cosmología aristotélica, que había dominado toda la Edad Media, y se atrevió a proponer un universo infinito, sin centro alguno (o donde todo es centro), poblado igualmente por infinitos mundos en los que se hallaría vida similar a la que hay en la Tierra.

Este desafío resultó difícil de encauzar por parte de una sociedad, la de la segunda mitad del siglo XVI, que se encontraba lejos de aceptar y normalizar ni tan siquiera la propuesta copernicana, que presuponía todavía la finitud del universo aristotélico. Pero el conjunto del pensamiento de Bruno supone, de una forma u otra, un desafío constante a instituciones religiosas y modelos de pensamiento filosófico. Resulta básico no olvidar que a Bruno le tocó vivir una de las épocas más convulsas de la historia moderna de Europa. La amenaza protestante a la hegemonía católica desencadenó sucesivas guerras de religión y obligó a la autoridad romana a poner en práctica toda una serie de medidas para detener la expansión de la heterodoxia luterana y calvinista. En este contexto, la filosofía de Bruno está atravesada por la obsesión por el orden social, y no escatima las críticas más severas a los excesos tanto del catolicismo como del protestantismo.

Cuatrocientos años largos después de la muerte de Bruno, el contexto es bastante diferente. Pero, a pesar de la distancia, su pensamiento continúa siendo un estímulo y un placer intelectual. Sus intuiciones cosmológicas lo aproximan a posiciones defendidas por la ciencia actual. Su concepción materialista de la naturaleza, compuesta por átomos (mónadas) en los que se halla la divinidad, anticipa las aportaciones de autores posteriores como Baruch Spinoza. Su testimonio a

favor de la libertad de pensamiento lo convierte en estandarte de todos aquellos que luchan contra el fanatismo y el dogmatismo.

El lector encontrará en este libro una exposición temática del pensamiento de Bruno. Sus primeros años como dominico en Nápoles y el inicio del exilio más allá de tierras italianas, principalmente su estancia en París, ocupan el primer capítulo. En él se pone en relación el pensamiento de Bruno tanto con el aristotelismo como con el neoplatonismo, las dos corrientes filosóficas predominantes en la época. La teoría de la doble verdad (que afirma que la razón y la fe pueden llegar a conclusiones diferentes y opuestas, pero compatibles), vigente durante la Edad Media pero que dio muestras, precisamente durante el proceso inquisitorial de Bruno, de no tener más recorrido, permite situar los ejes filosóficos en los que el filósofo intentó llevar a cabo su nueva filosofía.

Siguiendo el recorrido vital e intelectual del filósofo, el segundo capítulo se sitúa en Londres, donde el Nolano pasó una de las etapas más estables y fructíferas de su vida. Algunas de sus obras más conocidas, como sus diálogos italianos (*La cena de las cenizas*, *Expulsión de la bestia triunfante*, *Sobre el infinito universo y los mundos...*) nacieron durante estos dos años de retiro, solo turbados por un desagradable episodio que puso fin a su ambición de convertirse en profesor de la Universidad de Oxford. Durante este período se asiste al desarrollo de la particular cosmología bruniana, basada en las observaciones científicas de Nicolás Copérnico, pero que Bruno llevó mucho más lejos. Por encima de los detalles de la propuesta cosmológica de Bruno, que el lector encontrará expuesta en este segundo capítulo, resulta imprescindible retener que supone una inversión radical de los parámetros dualistas en los que se había movido tanto la

filosofía postaristotélica como la cosmovisión cristiana. En Bruno ya no hay lugar para dualidades como Dios (infinito, eterno) y la creación (finita, perecedera), el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia. La filosofía del Nolano persigue la comprensión del todo no como una suma de elementos dispares y desconectados, sino como un conjunto orgánico, interconectado, coherente y cohesionado. Misión del sabio será la de detectar esta unidad de fondo que, a menudo, se nos escapa debido a la superficial variedad de fenómenos que captan los sentidos.

En el tercer capítulo, el lector encontrará una exposición de los principales rasgos del pensamiento antropológico y político de Bruno, con especial énfasis en su crítica del papel social que debe jugar la religión. Su concepción de la radical igualdad entre los hombres (todos somos materia animada, sin excepción) le llevó a mantener una posición muy crítica con la colonización de América que Europa estaba llevando a cabo. Igualmente, desmontó el consolidado mito (clásico y cristiano) de la Edad de Oro para sustituirlo por una defensa del esfuerzo y el trabajo como condiciones necesarias para llegar a conquistar tanto la verdad como los avances técnicos que han hecho del hombre el dueño de la naturaleza. Y, en este sentido, desarrolló una concepción de la religión muy acorde con el papel civilizatorio que le concedía ya Maquiavelo, y que chocaba de forma importante con el individualismo protestante. La religión de los antiguos egipcios se erigía, para Bruno, en modelo espiritual a recuperar y seguir. Tanto el judaísmo como el cristianismo habrían supuesto una degeneración de esta primera religión suprema.

De regreso en París, Bruno continuó padeciendo las consecuencias de los constantes enfrentamientos entre facciones religiosas católicas moderadas, que estaban dispuestas

a conceder cierta tolerancia a la presencia de protestantes en Francia, y las radicales, lideradas por el duque de Guisa y la Liga Católica, partidarios de una política mucho más severa ante los hugonotes (nombre con el que se conocían los calvinistas franceses). Como resultado de esta tensión, el filósofo se encontró sin los apoyos necesarios para poder permanecer en París de manera estable. Se ha dedicado el capítulo cuarto a exponer las nociones de asinidad y furor heroico, centrales en Bruno a la hora de tratar el problema del acceso al conocimiento y la conquista de la sabiduría. El carácter simbólico que reviste el asno (terco y esforzado a la vez) le permitió subrayar un modelo negativo de (ausencia de) conocimiento, representado por dogmáticos de todo tipo, tanto filosóficos como religiosos. Por el contrario, emerge de las calidades positivas del asno un modelo de esfuerzo y tenacidad que es clave para alcanzar la verdad. Este camino de conocimiento no está exento de dificultades y puede llegar a requerir una entrega total, heroica, por parte del sabio. En una imagen de origen mitológico y de gran eficacia, Bruno reinterpreta la historia de Acteón, el «cazador cazado», para ejemplificar cuál debe ser el objetivo de la búsqueda intelectual.

Cierra el libro un capítulo en el que se exponen las bases del pensamiento mágico de Bruno y, mayormente, su teoría de los vínculos, que resulta especialmente interesante en la medida que tiene una dimensión de aplicabilidad política. Este último capítulo resume igualmente la esencia del largo proceso inquisitorial al que Bruno fue sometido en los últimos años de su vida. Como es bien conocido, el juicio terminó de la peor manera, con una sentencia a la pena capital, ante la imposibilidad de hacer retroceder en nada las firmes posiciones del filósofo, inaceptables tanto desde un punto de vista cosmológico como teológico,

para el jurado romano que debía juzgar la ortodoxia de su pensamiento.

Desde aquel lejano 17 de febrero de 1600 que vio quemar a un símbolo vivo de la audacia intelectual, de la osadía filosófica, del mantenimiento heroico de las propias convicciones, Giordano Bruno no ha dejado de despertar el interés de un número creciente de lectores, que se han dejado seducir por la potencia poética de sus intuiciones, la profundidad filosófica de su cosmovisión y la gran maestría literaria de su pluma.

OBRA

- **Comentarios a la obra de Aristóteles:** con sus comentarios a la concepción de la naturaleza del pensador griego, Bruno se adelantó a la revolución científica que se consolidaría durante el siglo siguiente. *Explicación de los libros de la Física de Aristóteles* (1585), *Ciento veinte artículos sobre la naturaleza y el mundo contra los peripatéticos* (1588) y *Suma de términos metafísicos* (1595).

- **Magia y teoría de los vínculos:** en la obra de Bruno es una constante el uso de símbolos tomados de la tradición mágica. Con ellos desarrolló su teoría de los vínculos, que pretende alcanzar una comprensión unitaria de la naturaleza. *Sobre los vínculos en general* (1589), *Sobre magia* (1589), *Sobre magia matemática* (1589) y *Tesis sobre magia* (1589).

- **Arte de la memoria:** el prolífico desarrollo de recursos mnemotécnicos llevados a término por Bruno tiene por objetivo lograr un mayor y más profundo conocimiento del mundo. *Sobre las sombras de las ideas* (1582), *El arte de recordar* (1582) y *Sobre la composición de imágenes, signos e ideas* (1591).

- **Diálogos italianos:** estos seis diálogos escritos en Londres en italiano contienen los temas capitales de la filosofía bruniana, desde la concepción de un universo infinito hasta la moral. *La cena de las cenizas* (1584), *De la causa, principio y uno* (1584), *Sobre el infinito universo y los mundos* (1584), *Expulsión de la bestia triunfante* (1584), *Cábala del caballo pegaseo* (1585), *Los heroicos furores* (1585).

CRONOLOGÍA COMPARADA

V 1548
Giordano nace en Nola. Es bautizado como Filippo Bruno.

V 1562
Inicia estudios de lógica y dialéctica en Nápoles.

V 1565
Ingresa como novicio en el convento de los dominicos de Nápoles. Toma como nombre de hábito el de Giordano.

V 1576
Denunciado ante la Inquisición por cuestionar el dogma de la Trinidad, huye de Nápoles.

V 1579
Es excomulgado por la Iglesia calvinista de Ginebra.

V 1581
Enrique III de Francia lo llama a su corte, atraído por su prodigiosa memoria.

1550 — 1560 — 1570

H 1546
Muere Martín Lutero, el padre de la Reforma protestante.

A 1552
El poeta francés Pierre Ronsard publica sus *Odas*.

H 1563
Fin del Concilio de Trento, convocado por la Iglesia católica como respuesta a la Reforma.

H 1572
En París, la noche del 23 al 24 de marzo miles de hugonotes son asesinados. Es la matanza de San Bartolomé.

H 1576
A la muerte de su padre Maximiliano II, Rodolfo II se convierte en emperador del Sacro Imperio Romano Germánico.



V 1583
Bruno viaja a Londres y se hospeda durante dos años en casa del embajador francés.

V 1584
Empieza a escribir y publicar los diálogos italianos.

V 1592
Regreso a Italia. Mocenigo denuncia a Bruno a la Inquisición. Se inicia el proceso contra él.

V 1593
La Inquisición romana consigue que el filósofo sea extraditado a Roma.

V 1599
Tras un largo proceso, rechaza retractarse de sus ideas.

V 1600
Es sentenciado a muerte. El 17 de febrero es quemado vivo en Roma.

1580 1590 1600

A 1580
Primera edición de los *Ensayos* de Michel de Montaigne.

H 1582
El papa Gregorio XIII instaura el calendario gregoriano, que sustituye al juliano, vigente desde época romana.

H 1589
El rey Enrique III de Francia es asesinado por un fraile dominico de la Liga Católica. Fin de la dinastía Valois.

H 1592
Clemente VIII sucede a Inocencio IX en el trono de San Pedro. Bajo su pontificado se juzgará a Bruno.

A 1596
El astrónomo Johannes Kepler publica *El misterio cosmográfico*.

A 1600
Se estrena en Florencia la ópera *Eurídice*, de Jacopo Peri.

Capítulo 1

DE LA TEOLOGÍA A LA FILOSOFÍA DE LA MEMORIA

Tras formarse con los dominicos, Bruno dio muestras de un ansia de conocimiento que desbordaba los estrechos márgenes de la teología. Los problemas provocados por su afán por polemizar sobre cualquier tipo de cuestión le obligaron a abandonar Italia y a iniciar un largo exilio por una Europa en la que la división religiosa se teñía de sangre.

Giordano Bruno nació en plena mitad de un siglo, el XVI, especialmente convulso, todo él marcado por los conflictos religiosos entre los partidarios de la Reforma protestante y los de la Iglesia católica romana y por las continuas guerras entre las coronas de España y Francia para hacerse con la hegemonía en Europa. En esta lucha, la Italia en la que el filósofo vio por vez primera la luz era una pieza clave por su valor estratégico, su prosperidad económica y, no menos decisivo, la presencia en ella de una fuerza espiritual y política tan influyente como el papado. La azarosa y trágica vida de Bruno no fue sino el reflejo de este panorama de crisis, fanatismo y también violencia.

Hijo de Giovanni Bruno, soldado de profesión, y de Fraulissa Savolina, de una familia de labradores, el pensador nació en Nola, una localidad cercana a Nápoles, en una fecha incierta, pero que se puede situar entre los meses de enero y febrero de 1548. Aunque hoy se le conoce sobre todo por el nombre de Giordano Bruno, no fue este el que le dieron sus progenitores en la pila de bautismo, sino el de Filippo,

en honor al heredero de la monarquía española, Felipe II (1527-1598), que por entonces dominaba sobre el reino de Nápoles y en cuyo ejército militaba Giovanni. Fuera del dato del nacimiento y del origen de sus progenitores, poco más se sabe de la infancia y primera juventud del filósofo. No obstante, la interpretación biográfica de algunos de sus textos permite pensar que desde temprano fue un niño despierto, curioso y con ganas de conocer y aprender más allá de lo que pudieran decirle sus padres o los maestros de su Nola natal. En este sentido, es especialmente interesante una poética descripción que hizo en su diálogo *Sobre el infinito universo y los mundos*, publicado en 1584, sobre los parajes en que nació: a un lado, el monte Cicala —una amable colina generosa en flores y uvas con las que se hacía un vino famoso en la región—; a otro, el imponente volcán Vesubio, situado en el sur de Nola. Para cualquier persona de cualquier época nacida en la región napolitana, el Vesubio era una presencia inquietante y amenazadora por la potencia destructora que se esconde en su interior y de la que había dado cumplida muestra a lo largo de la historia. En el año 79 d.C., una devastadora erupción sepultó las ciudades de Pompeya y Herculano, y aunque desde finales del siglo XIII el volcán había permanecido inactivo, nadie dudaba de que pudiera de nuevo despertar y llevar la desolación y la muerte a toda la región. (Un temor este justificado: poco más de treinta años después de la ejecución de Bruno, el 16 de diciembre de 1631, el gigante despertó: varias poblaciones fueron arrasadas por la lava y entre tres mil y cuatro mil personas perdieron la vida.)

Nada de esto, sin embargo, impidió al joven Filippo acercarse al gigante. Si este, visto desde Nola, parece «feo, encorvado, cubierto de humo, que no produce frutos, desprovisto de árboles y jardines, sombrío, triste, despreciable, mezqui-

no», un confín del mundo en el cual no puede haber nada, de cerca se descubre rebosante de vida, una montaña fértil llena como el Cicala de vides (con las que todavía hoy se produce el célebre vino *lacryma christi*) y tras la cual se abre la inmensidad del golfo de Nápoles, con la agitada capital en su extremo norte, abigarrada de gente y actividad. Este descubrimiento del Vesubio sirvió a Bruno para ejemplificar la necesidad de no cerrarse a las primeras impresiones, en este caso el temor y la sensación de infertilidad, y tener la osadía de abrir la mente a nuevas realidades. Su concepción posterior de un universo infinito, poblado de infinitos mundos, representa la versión a gran escala de este temprano descubrimiento del Vesubio y de lo que se escondía tras él.

FILIPPO SE CONVIERTE EN GIORDANO

Tras su educación primaria en su pequeña Nola natal, Bruno marchó en 1562 a Nápoles para cursar estudios superiores en la universidad, lo que en la época correspondía al antiguo y reputado *trivium* medieval, es decir, el estudio de la gramática, la lógica y la dialéctica. Con esta base se consideraba que los estudiantes reunían los conocimientos requeridos para abordar materias más especializadas de cualquier ámbito, desde la teología hasta el derecho. Aunque tuviese lugar en sede universitaria, este primer ciclo de enseñanza superior equivaldría más bien a un bachillerato humanístico que no a lo que en la actualidad se consideraría una carrera universitaria propiamente dicha. Tres años más tarde, Filippo decidió ingresar como novicio en el convento de Santo Domingo Mayor, que los frailes dominicos tenían en la capital napolitana. Fue entonces también cuando adoptó el nombre por el que sería universalmente conocido, Giordano. Con él firmaría sus

principales obras, aunque no sería el único al que recurriera: otro muy presente en sus textos es el de Nolano, en referencia al lugar de su nacimiento, al que siempre se sintió muy ligado. Y a este aún habría que añadir el de Filoteo, voz que significa «amigo de Dios» y con la que identifica a uno de los personajes de sus diálogos, su *alter ego*, sin olvidar las combinaciones de todos estos nombres, desde Filoteo Giordano Bruno Nolano hasta un escueto Nolano, pasando por Bruno Nolano o Giordano Bruno Nolano. En cambio, su auténtico nombre, Filippo, restó en silencio, como si nunca hubiera existido o se refiriera a otra persona.

La propia libertad, la voluntad y la necesidad son uno y lo mismo.

SUMA DE TERMINOS METAFÍSICOS

La elección por parte de Bruno de la vida conventual no respondía en absoluto a una verdadera vocación religiosa. Es más, ni siquiera le interesaba particularmente el estudio de la teología, disciplina en la que hallaba contradicciones y fuertes dosis de irracionalidad. Se trataba, simplemente, de elegir una forma de vida que le iba a permitir llevar a cabo con tranquilidad su verdadera vocación: el cultivo de la filosofía. Además, la orden dominica o de Predicadores —que este es el verdadero nombre de esta orden religiosa fundada por el español santo Domingo de Guzmán (1170-1221) a principios del siglo XIII para combatir la herejía allá donde se hallare— destacaba por encima de otras de su tiempo por su insistencia en dar a sus miembros la más sólida instrucción en todas las áreas del conocimiento. El mismo Bruno, en su proceso, reconoció que la capacidad dialéctica de que hacían gala los dominicos en sus sermones y disputas doctrinales era algo que lo maravillaba y que lo animó a dar el paso. Otra razón fue sin duda la bien nutrida biblioteca conventual, en la que, además de los textos de referencia de los

padres de la Iglesia, se hallaban también numerosas obras sobre filosofía, además de otras prohibidas sobre materias tan diferentes como ciencia, astrología, alquimia, magia y hermetismo, una doctrina filosófico-religiosa basada en elementos esotéricos. A todo este bagaje cabe sumar el profundo conocimiento de las distintas herejías del cristianismo, que los dominicos enseñaban a sus discípulos a fin de mostrarles aquellos errores doctrinales que, una vez formados, estaban destinados a combatir.

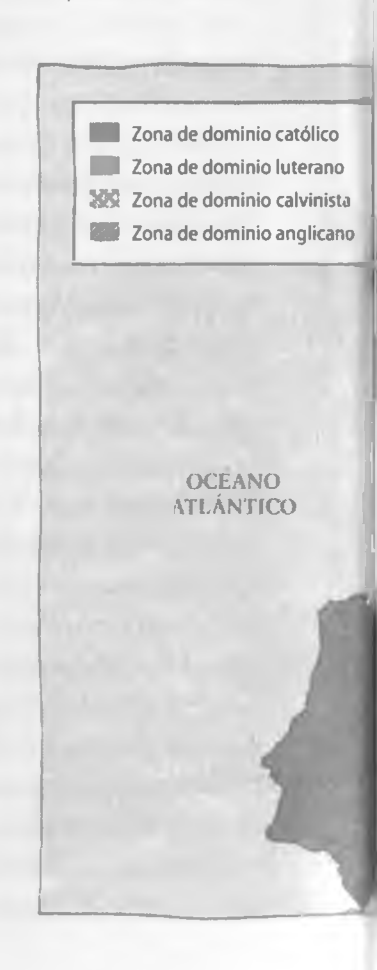
Un carácter polémico

El discurrir del tiempo, sin embargo, se cuidaría de desmentir la idoneidad de esta elección de Bruno. Ya en esta época de novicio, el joven empezó a mostrar un comportamiento escandaloso y polémico. De su celda, por ejemplo, retiró todas las imágenes de santos y dejó solo un crucifijo, un gesto que, a ojos de la ortodoxia católica, equivalía a acercarse peligrosamente a los postulados defendidos por los seguidores del padre de la Reforma protestante, el antiguo fraile agustino Martín Lutero (1483-1546), concretamente a su rechazo a toda veneración por las imágenes, considerada poco menos que idolatría, y al papel mediador de los santos entre los hombres y Dios. Mas este no fue el único motivo de desencuentro entre el joven novicio y sus superiores en la orden. Es más, era como si Bruno buscara a propósito la menor oportunidad para crear polémica, de ahí que se mofara de las lecturas piadosas de sus compañeros, especialmente de los devocionarios marianos, o sostuviera tesis difícilmente compatibles con la doctrina católica.

Fuera de algunas llamadas al orden más o menos severas, estos episodios juveniles no tuvieron mayor trascendencia

UNA EUROPA SUMIDA EN EL ODIO RELIGIOSO

Giordano Bruno nació en un continente europeo marcado por el cisma religioso. La unidad del mundo cristiano (relativa en todo caso, si se tiene en cuenta que la Iglesia oriental ortodoxa ya se había separado de Roma en el siglo XI) comenzó a resquebrajarse el 31 de octubre de 1517, esto es, treinta y un años antes del nacimiento del filósofo. Ese día, el fraile agustino Martín Lutero clavó en la puerta de la iglesia del palacio de Wittenberg sus 91 tesis contra las indulgencias, esas remisiones, a cambio de dinero, de las penas temporales a que el creyente se había hecho acreedor ante Dios en razón de sus pecados. El gesto significó el inicio de la Reforma protestante, un movimiento que supuso una nueva forma de entender la relación entre el creyente y Dios. El apoyo que le brindaron los príncipes alemanes, que vieron en él una forma de romper con el poder representado por el Sacro Imperio Romano Germánico, fue determinante en su éxito y rápida expansión. Y no fue la única corriente reformadora que surgió entonces: en la ciudad suiza de Ginebra apareció una comunidad aún más rigurosa y puritana que la luterana, que pronto fue conocida como calvinista por el nombre de su fundador, el teólogo francés Juan Calvino (1509-1564). Paralelamente, en Inglaterra, el rey Enrique VIII rompió también con Roma, aunque la causa final de esa ruptura fuera más política que religiosa: conseguir que su matrimonio con Catalina de Aragón fuera declarado nulo. Nació así la Iglesia anglicana.



La ofensiva de la iglesia

De resultas de todos estos movimientos, la Iglesia católica de Roma vio cómo la hegemonía de la que hasta entonces había disfrutado en Europa sufría un duro revés: el triun-

fo de la Reforma dejaba reducido el ámbito de su poder (espiritual, claro está, pero sobre todo político y económico) prácticamente a la Europa meridional. La respuesta del papado a esta crisis fue proclamarse la auténtica continuadora del cristianismo occidental y convocar el Concilio de Trento, en el que se definieron las bases doctrinales de lo que debía ser el catolicismo posreformista y se dieron a este las herramientas necesarias para combatir la disidencia, entre otras el tribunal de la Inquisición. Al mismo tiempo, se intensificó la evangelización de América, con la esperanza de que las «bajas» que el catolicismo había tenido en el viejo continente fueran recuperadas en el nuevo.



hasta que en 1576, ya ordenado sacerdote y finalizada la carrera de teología, Bruno entabló con otro dominico de Santo Domingo Mayor de Nápoles una discusión en la que puso en cuestión la mismísima divinidad de Cristo. Y lo hizo adoptando una perspectiva muy próxima al arrianismo, una herejía que toma su nombre de su principal impulsor, el obispo alejandrino Arrio (h. 250-335) y que, a causa de la Reforma, había vuelto a cobrar actualidad. El arrianismo negaba la divinidad de Jesucristo como hijo de Dios, lo que atentaba contra uno de los dogmas (esto es, un principio que no admite réplica y cuya veracidad es incuestionable) esenciales de la iglesia: el de la Trinidad, por el cual Dios es trino y uno, a la vez Padre, Hijo y Espíritu Santo. La concepción trinitaria de Dios era precisamente una de las líneas rojas marcadas por el Concilio de Trento, que el papado convocó en 1545 para reforzar la unidad doctrinal del mundo católico y frenar en lo posible la expansión del protestantismo. Aunque con interrupciones, las sesiones del concilio se habían prolongado hasta 1563, cuando Bruno ya se hallaba en Nápoles, y no cabe duda de que sus decretos y exhortaciones fueron objeto de atento estudio en las aulas de los dominicos.

No puedo enamorarme de aquello que no veo.

La cena de las cenizas

Esta vez la mordaz lengua del Nolano fue demasiado lejos. Se abrió contra él un proceso por herejía, y si este no se llegó a celebrar fue solo porque Bruno, temiendo su inmediato encarcelamiento, huyó sin más tardanza de Nápoles. El convento dominico no había resultado ser exactamente el oasis de paz que había imaginado cuando ingresó en él, pero en su nutrida biblioteca pudo leer a toda una serie de autores que le abrieron la mente y le impulsaron a la aventura de pensar. El griego Aristóteles (384-322 a.C.), el domi-

nico santo Tomás de Aquino (1225-1274), a quien dedicó su tesis de teología; el sabio y místico mallorquín Ramón Llull (1232-1316), y el teólogo alemán Nicolás de Cusa (1401-1464) fueron algunos de ellos.

ENTRE EL ARISTOTELISMO Y EL NEOPLATONISMO

El pensamiento cristiano medieval no habría adquirido nunca la fuerza especulativa que llegó a tener de no haber sido por el esfuerzo de los filósofos medievales por vincular su fe con la filosofía griega de la Antigüedad. En concreto, el autor que proporcionó el necesario músculo filosófico a estos pensadores (y no solo a los cristianos, sino también a los de las otras dos grandes religiones monoteístas, el judaísmo y el islam), fue Platón (427-347 a.C.), el fundador de la Academia de Atenas. La larga tradición de escuelas platónicas que, tras la muerte de este gran maestro, no llegó nunca a interrumpirse del todo, permitió que, en el siglo III d.C., un pensador de la talla del griego Plotino (204-270) lograra sintetizar de un modo nuevo los principales aspectos del pensamiento platónico, complementándolos con préstamos tomados del conjunto de la filosofía helena. El principal beneficiario de esta síntesis genial, conocida bajo la etiqueta de «neoplatonismo», fue uno de los considerados padres del cristianismo, el obispo san Agustín de Hipona (354-430), quien la convirtió en la herramienta indispensable para construir lo que, siglos después, sería el cristianismo filosófico medieval.

Aunque pueda parecer extraño, la otra gran figura del pensamiento griego de época clásica, Aristóteles, fue un perfecto desconocido para la práctica totalidad de los pensadores cristianos del primer milenio. Fueron los filósofos árabes quienes, a través de sus traducciones y comentarios,

recuperaron ese corpus aristotélico que, una vez pasó al Occidente cristiano, fue acogido con tal entusiasmo por teólogos como santo Tomás de Aquino, que el hasta entonces vigente platonismo se vio suplantado por el aristotelismo. Con el Renacimiento, la balanza volvió a inclinarse del lado de la escuela neoplatónica, sobre todo a partir de la fundación de la influyente Academia florentina de los humanistas Marsilio Ficino (1433-1499) y Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). La convivencia entre neoplatónicos y peripatéticos (nombre con el que se conocía a los seguidores del pensamiento aristotélico) dio lugar a un reparto de ámbitos de estudio: Platón quedó así entronizado como el filósofo de la trascendencia, es decir, del mundo más allá de lo material y sensible, mientras que Aristóteles, pródigo en investigaciones sobre el mundo físico, se convirtió en la referencia y modelo a la hora de abordar los estudios naturales. Fue en el marco de esta concepción dual de la filosofía como Giordano Bruno se formó como teólogo y pensador.

El hecho de que Platón y Aristóteles se considerasen autores más bien complementarios que opuestos permitió iniciar un frágil juego de ambigüedades que iban a llegar hasta la época de Bruno. Así, de Aristóteles, se mantenía su concepción de un universo dividido en dos mundos, uno sublunar (la Tierra) sujeto a generación y corrupción, a cambio y movimiento, y que se halla fijo en el centro del universo, y otro supralunar, en el que se encuentran los astros y planetas, incrustados en unas esferas concéntricas que giran alrededor del primero. En este segundo mundo es donde habita lo que el filósofo griego denominaba el «primer motor inmóvil», esto es, la causa final de todo, aquello que mueve sin ser movido y que los filósofos medievales interpretaron como la expresión filosófica de Dios. Acepta-

da esta división, las numerosas observaciones de Aristóteles acerca del movimiento y el cambio se convirtieron en guía para todos aquellos que pretendían hacer avanzar las ciencias de la naturaleza. Era el «patrón» de los científicos. En cambio, Platón quedó, a grandes rasgos, como el modelo a seguir por parte de los teólogos, pues su distinción entre dos tipos de mundo, uno sensible (por definición, temporal, corruptible y perecedero, que es percibido gracias a los sentidos) y otro inteligible (esto es, la auténtica realidad, conformada por las ideas y formas puras que percibe la razón) hizo que sus seguidores se dedicaran sobre todo a explicar de qué manera aquello que es máximamente inteligible, que no contiene ninguna traza de corporeidad, da lugar a la materia sensible.

Por bien definida que parezca esta división de ámbitos, necesariamente tenía que generar controversias. ¿Qué sucedía, por ejemplo, cuando una afirmación basada en la observación contradecía a otra que encontraba su base en la tradición, la escritura sagrada o las enseñanzas de la iglesia? Se trata de una pregunta importante, pues el intento de darle respuesta es lo que generó, pocas décadas después de la muerte de Bruno, la llamada revolución científica, cuyos descubrimientos y aportaciones sentaron las bases de la ciencia moderna. La solución que durante el siglo XIV y buena parte del XV se dio a esta falta de acuerdo entre ciencia (o filosofía) y religión es conocida como la «teoría de la doble verdad». Probablemente, si el de Nola hubiese vivido solo unas décadas antes, su proceso no habría terminado de la forma dramática en que lo hizo. Pero en el cambio del siglo XVI al XVII, el distanciamiento entre las verdades de la ciencia y las de la religión era ya demasiado grande como para poder ser neutralizado mediante argucias argumentativas como la de la doble verdad.

Teoría de la doble verdad

El problema de la conciliación entre fe y razón es, en realidad, tan antiguo como el surgimiento del pensamiento cristiano. Casi todos los pensadores de esta fe, desde san Agustín hasta, ya en la Edad Moderna, el francés Blaise Pascal (1623-1662) se vieron obligados a abordarlo. Y en todos esos siglos, la discusión osciló entre la defensa de la razón como una facultad indispensable para llegar a la verdad de Dios (al fin y al cabo, el ser humano es el único animal al que Dios ha dado esta facultad, de forma privativa) y la total supeditación de la filosofía a la teología (expresada en la conocida y gráfica fórmula «*philosophia anchilla teologiae*»: «la filosofía es esclava de la teología»). Con el Renacimiento se había llegado a una solución de compromiso gracias al mentado reparto de patrocinios platónico y aristotélico. De esta forma, la teoría de la doble verdad permitía aceptar afirmaciones incluso contradictorias dando, simplemente, a cada una el contexto que le correspondía. Es así como el astrónomo polaco Nicolás Copérnico (1473-1543) podía defender, muy pocas décadas antes del nacimiento de Bruno, su modelo heliocéntrico del cosmos, por el cual el sol, y no la Tierra, era lo que ocupaba el centro del universo. El tradicional paradigma geocéntrico hasta entonces vigente y aceptado gracias a autoridades como el matemático y astrónomo alejandrino Claudio Ptolomeo (h. 100-h. 170 d.C.) quedaba así desmantelado, pero sin que ello le reportara a Copérnico problema alguno con la iglesia. Simplemente, su hipótesis era fruto de una deliberación racional, científica. Y esto no restaba verdad alguna a la afirmación, en la Biblia, de que el caudillo judío Josué hizo detener el sol y la luna, y no la Tierra, para disponer de más tiempo y vencer a los amorreos en la batalla de Gabaón. Una verdad de orden filosófico o

científico, por lo tanto, podía contradecir perfectamente una verdad revelada o teológica, sin que esto implicara que la primera tuviese la intención de suplantar a la segunda.

Giordano Bruno personifica de forma trágica el momento en el que este esquema ya no podía continuar siendo válido. A lo largo del proceso inquisitorial que le llevó a la muerte en la hoguera, el Nolano intentó una y otra vez convencer a sus jueces de la validez de sus afirmaciones desde una perspectiva estrictamente filosófica, renunciando a darles estatuto teológico alguno. Es lo que hizo, por ejemplo, cuando le preguntaron en el juicio acerca de sus opiniones sobre el alma de los hombres y los animales:

> **Las filosofías no acaban perdiéndose porque falten los intérpretes de palabras, sino los que puedan profundizar en los pensamientos.**
>
> *De la causa, principio y uno*

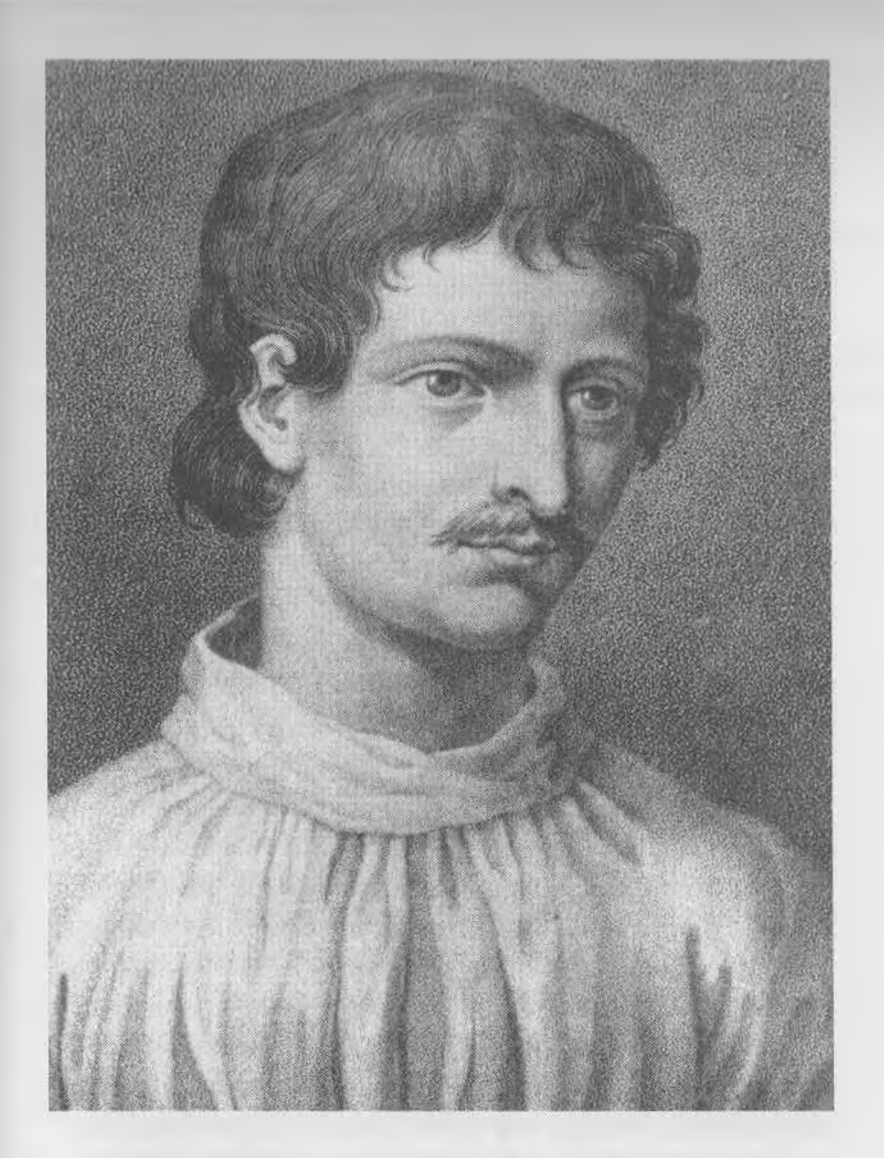
> *He creído* que las almas son inmortales, y que son sustancias subsistentes, es decir, las almas intelectivas, y hablando católicamente no pasan de un cuerpo a otro, sino que van al paraíso, al purgatorio o al infierno; pero *he razonado* y siguiendo las razones filosóficas que, siendo el alma subsistente sin el cuerpo e ínsita en el cuerpo, puede de la misma manera que está en un cuerpo, estar en otro, y pasar de un cuerpo a otro.

Pero esta defensa ya no era en ese momento sostenible. Y no lo era porque, a pesar de un tímido rechazo inicial, la Europa protestante había acabado aceptando los incontestables avances de la ciencia. Esto empujó al catolicismo a cerrar filas alrededor de un modelo propio. De este modo, aquellas ideas que pocas décadas antes podían ser defendidas al amparo de la teoría de la doble verdad, resultaban

ahora, en vida de Bruno, demasiado cercanas a la sensibilidad protestante como para poder ser aceptadas. Es más, debían ser combatidas y castigadas de manera ejemplar, pues de otro modo la autoridad de la iglesia podía quedar en entredicho entre las filas de sus propios fieles.

UN LARGO EXILIO: DE NÁPOLES A PARÍS

El proceso abierto contra Giordano Bruno en Nápoles representó el inicio de un largo exilio de quince años durante los cuales no conoció estabilidad alguna, excepción hecha de algún que otro momento de paz pasajero. Su primer destino fue Roma, donde se hospedó en el convento dominico de Santa Maria Sopra Minerva. Por poco tiempo, sin embargo, pues en esta ocasión el Nolano fue acusado del asesinato de un hermano de la orden que lo habría denunciado por herejía ante la Inquisición. Es este un asunto que no aparece en las actas del último proceso que lo condenó a muerte y que no es posible, por tanto, calibrar con más detalle. En todo caso, resultó suficiente como para decidir a Bruno a colgar los hábitos de dominico, abandonar la Ciudad Eterna y buscar un lugar en el que establecerse y poder dedicarse a la filosofía libremente, sin miedo a ser llevado ante la justicia de la iglesia. A pesar de ello, no rompió el contacto con la que había sido su orden: su peregrinar le llevó siempre a ciudades (Génova, Noli, Savona, Turín, Venecia, Padua, Bérgamo...) donde los dominicos tenían una presencia destacada. Y no solo eso, sino que, lejos de rehuirlos, buscaba su consejo antes de escribir y dar a la estampa sus primeros trabajos, hoy perdidos. Es el caso, por ejemplo, del opúsculo *Sobre los signos de los tiempos*, escrito en 1577 y que dejó leer a un padre dominico de Venecia antes de llevarlo a im-



Giordano Bruno, aquí en un grabado de época, fue un pensador completamente seguro de sí mismo y sus capacidades. Lo demuestra un pasaje de su libro *La cena de las cenizas*, en el que su *alter ego*, Teófilo, hace una semblanza de él como un sabio que ha liberado el ánimo humano y el conocimiento «de las quimeras introducidas por aquellos que han llenado el mundo de infinitas locuras, bestialidades y vicios, como si fueran otras tantas virtudes, divinidades y disciplinas». Es, en suma, uno de esos hombres «raros, heroicos y divinos» a los que «la necesidad se ve obligada a concederles la palma de la inmortalidad».

prenta. Fueron precisamente dominicos los que le aconsejaron, estando en Padua, que no había motivo para renunciar a su hábito religioso, por lo que Bruno volvió a vestir de fraile. Pero, dado que su situación en Italia era frágil, decidió finalmente marchar a Francia. Todavía como religioso, pasó el invierno de 1578 en el convento de Chambéry y, de aquí, pasó a la suiza Ginebra, conocida entonces como la «Roma de los protestantes». Pocas décadas antes, el teólogo francés Juan Calvino había conseguido que sus habitantes se convirtieran a una versión aún más rigorista del protestantismo que la de los luteranos, versión que fue conocida como calvinismo. En Ginebra, Bruno se integró en la nutrida colonia de italianos que se habían instalado en la ciudad huyendo de la Inquisición. Allí se deshizo de su hábito dominico y, como él mismo recordó en su proceso, adquirió «un par de calzas y otras ropas, y el marqués de Vico y otros italianos me dieron espada, sombrero, capas y otras cosas necesarias para vestirme».

Esta estancia, epicentro calvinista, como más adelante la Alemania luterana, constituye una buena muestra de la actitud filosófica del Nolano ante la religión y sus distintas variantes. Y si bien durante su proceso inquisitorial negó haberse convertido a la fe de Calvino, lo cierto es que al poco de llegar a Ginebra ya había presentado sus credenciales en la universidad como profesor de teología. A pesar de su negativa, no cabe duda de que Bruno se adhirió al calvinismo, lo mismo que, años más tarde, lo haría al luteranismo alemán. Católico en Italia, calvinista en Suiza, anglicano en Inglaterra y luterano en Alemania, supo siempre adoptar el credo oficial de cada lugar, aunque su pensamiento crítico y libre acabara chocando inevitablemente con las autoridades religiosas. De ahí que fuera excomulgado por los católicos en Italia, por parte de los calvinistas en Ginebra

y por parte de los luteranos en Alemania. El dato no es en absoluto anecdótico o irrelevante. En una época en la que los pueblos se mataban en nombre de una versión u otra del cristianismo, Bruno no tenía reparo alguno en cambiar de credo cada vez que cruzaba una frontera. ¿Puro oportunismo? Es una interpretación posible, aunque quizá sea más adecuado valorar la concepción que el pensador tenía de la religión, de todas las religiones. Para él, se trataba de un instrumento que, ciertamente, tenía su utilidad, pero que no era en absoluto indispensable ni para llegar a la verdad que él anhelaba por encima de todo ni tampoco para impedir una actitud religiosa o contemplativa. En este sentido, Bruno fue uno de los fundadores de la moderna distinción entre religión (concreta: el cristianismo en cualquiera de sus variantes, el judaísmo, el islamismo...) y religiosidad (entendida como el reconocimiento místico, espiritual, poético del hecho que la realidad no se agota en su estricta materialidad).

La fe es necesaria para guiar a las gentes sencillas, que tienen necesidad de ser gobernadas.

Sobre el infinito universo y los mundos

Como en la mayoría de estancias en ciudades europeas de Bruno, la de Ginebra fue breve. Llegó en mayo de 1579 y en agosto ya pesaba sobre él una condena por parte de la Iglesia calvinista, que se resolvió en forma de excomunión y provocó una nueva huida, esta vez a Francia. El motivo no fue otro que la actitud desafiante de la que el pensador ya había hecho gala en sus primeros años de noviciado en Nápoles y que se mantendría como un rasgo de su carácter a lo largo de toda su vida. En Ginebra, Bruno había empezado a ganarse la vida como corrector de pruebas de imprenta. Y como esta no era a su entender una ocupación digna de su preparación (a pesar de lo cual, desde entonces, y gracias

a la experiencia obtenida, cuidaría hasta el mínimo detalle de la disposición textual de sus obras), publicó un opúsculo difamatorio contra uno de los personajes más influyentes de la comunidad reformada, Antoine de La Faye (1540-1615), catedrático de filosofía de la Academia ginebrina. Probablemente, con ello Bruno no pretendía otra cosa que llamar la atención sobre su propia superioridad intelectual, con la esperanza de que, una vez advertida aquella, le sería ofrecido un cargo de mayor relevancia como profesor de esa misma Academia. Pero esta vez el resultado no fue el esperado: la crítica sobre el escaso nivel de preparación de los ministros calvinistas, a los que equiparaba a meros maestros de primera enseñanza, y las tintas cargadas contra La Faye, cumplieron ampliamente el deseo de Bruno de llamar la atención, mas no en la dirección que él buscaba: su condena fue inmediata.

EL ARTE DE LA MEMORIA

Regresar a Francia quería decir volver a territorio católico. Tras una breve estancia en Lyon, Bruno se estableció en Toulouse, donde permaneció durante dos años como profesor de filosofía aristotélica en la prestigiosa universidad de esta ciudad. Allí, y siguiendo el ejemplo del *Ars Magna* de su admirado Ramón Llull, compuso una obra que tampoco ha sobrevivido, titulada *Clavis Magna* y dedicada a uno de los temas que más renombre le dio en vida: el aprendizaje mnemotécnico, o arte de la memoria.

El Nolano se jactaba de poseer una memoria prodigiosa y no perdía ocasión alguna de demostrarlo ante todo tipo de públicos en sesiones que eran todo un espectáculo. Valga como ejemplo una que protagonizó en 1569, cuando,

aún novicio, viajó a Roma y fue presentado al papa Pío V (1504-1572). Ante Su Santidad y el cardenal Scipione Rebiba, Bruno recitó de memoria el Salmo 86 («Escúchame, Señor, atiéndeme») en hebreo. Hasta aquí, esto revelaría, simplemente, una aptitud memorística más bien modesta, dado que el salmo no es de los más largos. Al terminar, sin embargo, el novicio retomó el cántico, pero esta vez empezando por el final y avanzando hacia el principio para asombro del Papa y el cardenal, los primeros de una larga lista de hombres eminentes que tendrían ocasión de admirar la prodigiosa memoria del Nolano.

En la corte de Enrique III

En 1581, y tras dos años en Toulouse, Bruno decidió alejarse del conflicto entre católicos y protestantes que parecía recrudecerse en el Mediodía francés. En esta ocasión optó por partir hacia la capital gala, París, donde todo indicaba que reinaba un espíritu más tolerante. Así era, y el Nolano pudo enseñar con libertad la filosofía del dominico santo Tomás de Aquino, sin dejar por ello de mostrar sus asombrosas capacidades mnemotécnicas cuando se presentaba la ocasión. La fama que se labró en este ámbito fue tal que el mismísimo rey francés, Enrique III (1551-1589), lo hizo llamar a su corte para conocer de primera mano si esa habilidad era cierta o un mero truco de feriante. A pesar de que le tocó reinar en un período especialmente tenso, en el que volvieron a prender las guerras de religión (en 1572, solo dos años antes de su acceso al trono, había tenido lugar la matanza de la noche de San Bartolomé, durante la cual miles de hugonotes, los calvinistas franceses, fueron asesinados por los católicos en París y otros lugares del reino), Enrique III fue un mo-

narca intelectualmente inquieto, que mantuvo un círculo de intelectuales, poetas y filósofos que se daban cita en el palacio real del Louvre para debatir sobre cuestiones políticas, religiosas y morales. Se trataba de un círculo con amplitud de miras y abierto a intereses muy variados, en el que las controvertidas cuestiones cosmológicas, como el modelo copernicano o la posibilidad de vida en otros mundos, no eran evitadas, antes al contrario. No resulta extraño, pues, que el mismísimo rey reclamase a Bruno para saber, como recordaría con orgullo el filósofo en su proceso inquisitorial, si la prodigiosa memoria de la que todo el mundo hablaba «era natural o por arte de magia». Después de la demostración y de las pertinentes explicaciones, Enrique III quedó plenamente convencido de que no había nada de mágico en la capacidad retentiva del Nolano, sino que, efectivamente, se trataba de una técnica que se podía adquirir y desarrollar con un poco de práctica.

Sin lugar a dudas, el ente universal tiene un solo orden, un solo gobierno, un solo principio, un solo fin.

Sobre las sombras de las ideas

Siempre atento a las oportunidades que le salían al paso, tras esta reunión en palacio Bruno no tardó en escribir y dedicar a Enrique III el libro *Sobre las sombras de las ideas*, un tratado en dos partes (una de exposición teórica y otra de práctica) sobre el arte de la memoria, encabezado por una incendiaria declaración: «Somos sombras profundas, y vosotros, necios, no nos injuriéis. Una obra tan valiosa no está destinada a vosotros, sino a los doctos». La respuesta del rey fue, en este caso, exactamente la deseada por el Nolano: le ofreció el cargo de lector en el Collège Royal, una prestigiosa institución que, a finales del siglo XVI, permitía una libertad de investigación y enseñanza sustancialmente mayor que la de la más tradicionalista Universidad de la Sorbona.

La comprensión de la realidad

El tratado *Sobre las sombras de las ideas* fue publicado en París en 1582 en un volumen que también recogía otro texto de Bruno de temática mnemotécnica, el *Arte de la memoria*. La principal fuente de inspiración de Bruno en ambos escritos fue su admirado Ramón Llull, cuyas obras había tenido ocasión de leer profusamente en sus años de formación como novicio dominico en Nápoles. Para el italiano, lo mismo que para el mallorquín, el arte de la memoria va mucho más allá de un simple método de retención memorística: supone toda una concepción filosófica que tiene como objetivo obtener una comprensión global y unitaria de la realidad. La primera pregunta que hay que hacerse así es la de «¿por qué motivo olvidamos?», a la que se puede añadir la de «¿por qué nos resulta tan difícil recordar?».

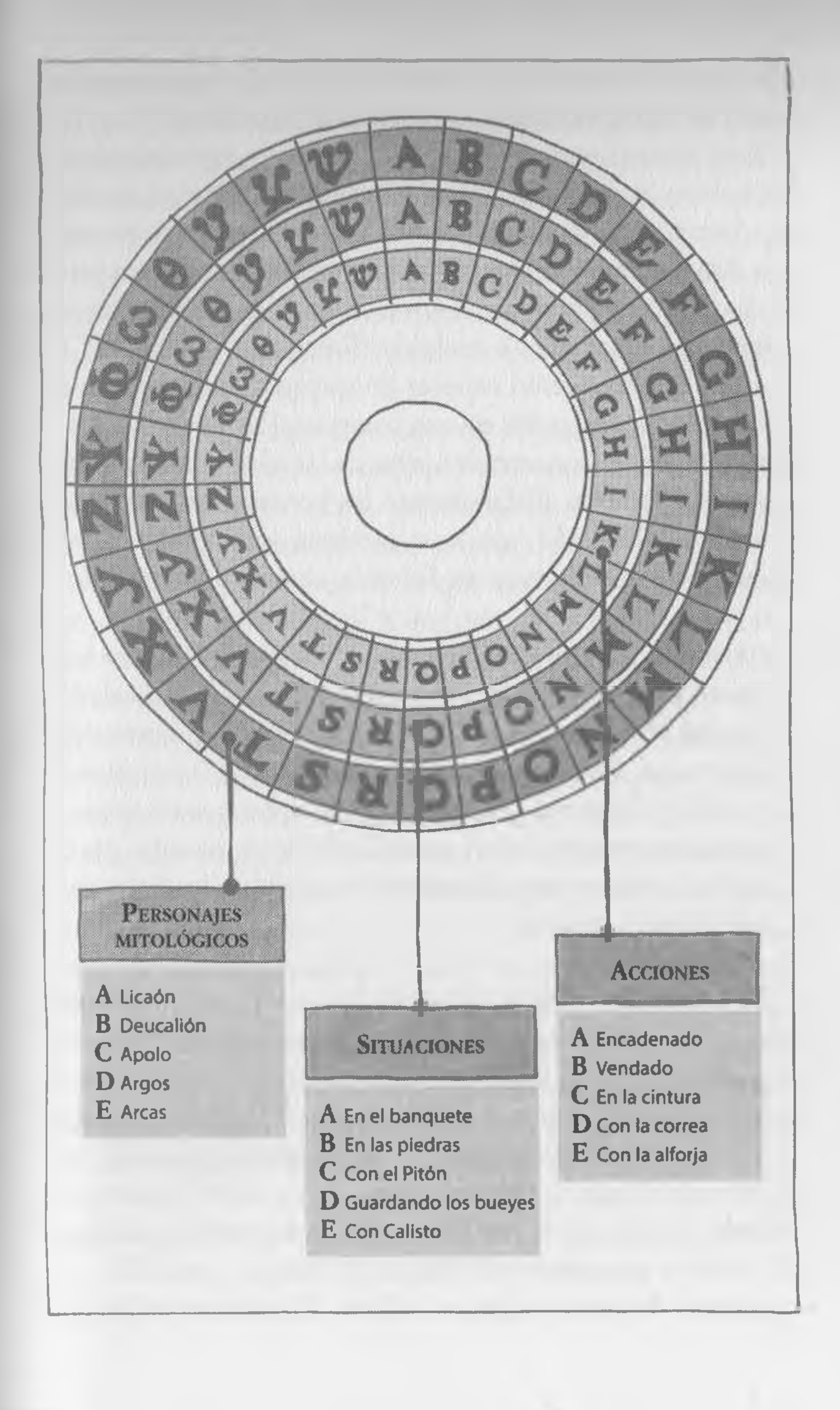
La respuesta dada por Bruno es que la multiplicidad que se presenta al hombre en su día a día es algo que llega a abrumarle y confundirle. Los sentidos están sometidos constantemente a una cantidad de información tan enorme que la mente, si carece del debido entrenamiento filosófico, no es capaz de llevar a término una lectura unitaria de todos los datos que recibe. Percibe todo eso de una manera inconexa, desconectada, lo que la lleva a fijarse más en aquello que distingue unas cosas de las otras que no en aquello que las une. La concepción que Bruno defiende en sus escritos mnemotécnicos parte de la base de que el mundo es uno, es decir, que constituye una estructura coherente, orgánica, donde todo está perfectamente conectado, tal y como sucede en el cuerpo humano, que es uno solo, aunque disponga de órganos, tejidos y huesos de características y funciones distintas los unos de los otros. De este modo, recordar significa comprender; comprender cuál es la estructura interna del

EL ARTE COMBINATORIO DE LA MEMORIA

La obra de Bruno *Sobre las sombras de las ideas* está llena de diagramas cuyo objetivo es establecer una serie limitada de variables, de forma que, a través de la combinación, den lugar a una cantidad elevada de posibilidades. En el ejemplo que ilustra este recuadro, la memorización de noventa elementos (cada uno de los círculos de la rueda mnemotécnica contiene treinta letras del alfabeto latino, griego y hebreo) da lugar a 27.000 posibilidades de combinación. Aunque los ejemplos dados por Bruno no sean quizá los más fáciles de retener por el lector moderno por sus alusiones a la mitología grecolatina, su objetivo era proponer imágenes que permitiesen una representación visual de los distintos sujetos y sus respectivas acciones y situaciones.

Recordar, pero también conocer

Al menos en comparación con otras propuestas por Bruno que llegan a contar con hasta siete círculos concéntricos, la presente rueda es relativamente simple. Su funcionamiento es como sigue: si la A del círculo exterior alude al personaje de Licaón, la del medio a la situación «en el banquete» y la interior a la acción «encadenado», la frase resultante de unir las tres A sería «Licaón en el banquete encadenado». Si se hicieran girar las ruedas y el resultado fuera A D E, el lector entrenado sabría leer ahí «Licaón guardando los bueyes con la alforja». Y así hasta 27.000 combinaciones. Estos diagramas, sin embargo, no son simplemente instrumentos para subsanar los defectos de la memoria, sino que persiguen un fin más elevado: el de proporcionar un correcto conocimiento del mundo. En este sentido, Bruno asociaba las imágenes sensibles con unas ideas que consideraba como sombras de las ideas eternas. De esta manera, las ideas asociadas a lo sensible y las ideas eternas quedaban unidas en una cadena de vínculos recíprocos, cuyos eslabones formaban parte de un sistema único y total. No se trataba por tanto simplemente de recordar, sino también de conocer y, más aún, de reconstruir la trama real del universo, sus múltiples posibilidades de combinación que, aunque aparezcan como algo dispar, múltiple y difícil de relacionar, proceden siempre de una estructura fija, coherente, unitaria.


Personajes mitológicos
A Licaón
B Deucalión
C Apolo
D Argos
E Arcas
Situaciones
A En el banquete
B En las piedras
C Con el Pitón
D Guardando los bueyes
E Con Calisto
Acciones
A Encadenado
B Vendado
C En la cintura
D Con la correa
E Con la alforja

cosmos que se presenta veladamente al ser humano como un sinfín de multiplicidades imposibles de reunificar.

Esta estructura tiene en las ideas, es decir, los conceptos o las formas (entendidas como las entendería Platón), su pilar fundamental. El problema es que los seres humanos no captan directamente las ideas, sino solo sus sombras (de aquí el título del libro, *Sobre las sombras de las ideas*), consideradas «imágenes adaptables a cualquier formación posible». Y es por ello que solo serán capaces de recordar en la medida en que la mente se ejercite en una comprensión, no de las sombras que captan los sentidos, sino de las ideas en sí, que son las que mostrarán diáfanamente las conexiones ocultas de la realidad. En todo caso, esas sombras son también útiles, pues, como puede leerse en *Sobre las sombras de las ideas*:

> La sombra prepara la vista para la luz. La sombra dispone la luz en justas proporciones. Mediante la sombra, la divinidad prepara adecuadamente y brinda las especies mensajeras de las cosas al ojo envuelto en tinieblas del alma hambrienta y sedienta. Reconoce, por tanto, las sombras que no extinguen, sino que conservan y custodian la luz en nosotros, gracias a las cuales somos promovidos y conducidos hacia el intelecto y la memoria.

El desarrollo de la vinculación entre memoria y conocimiento del mundo se vio completado, todavía en París, por la publicación del doble diálogo en latín *Canto de Circe*, publicado a pocos meses de distancia de *Sobre las sombras de las ideas*, también en 1582. Como sucede a menudo con la obra de Bruno, a primera vista resulta difícil detectar la coherencia interna en este libro, compuesto por dos diálogos de temática aparentemente distinta y, además, precedidos de un poema de presentación en italiano. El primero de los dos

diálogos evoca el mito de Circe, la hechicera que en la *Odisea* de Homero convierte a los compañeros del héroe Ulises en cerdos. Se trata de un texto de temática moral (el descubrimiento de la verdadera personalidad humana, que a menudo se esconde bajo un aspecto engañador) y, aunque comprende elementos simbólicos, invocaciones mágicas y recorre al alfabeto como método mnemotécnico, no se puede considerar un tratado mnemotécnico como claramente sí es el segundo diálogo del libro.

Más allá de la aparente falta de cohesión interna de un volumen en concreto, es importante tomar en consideración las relaciones entre obras escritas a años de distancia por Bruno. En este sentido, este primer diálogo del *Canto de Circe* adelanta aspectos de la que quizá sea la obra moral más madura del Nolano: *Expulsión de la bestia triunfante*, que vería la luz dos años más tarde, ya en Inglaterra. El segundo diálogo, en cambio, prolonga *Sobre las sombras de las ideas*, insistiendo en el carácter instrumental del arte de la memoria; es decir, no se memoriza como un fin en sí mismo, sino que memorizar es simplemente un medio para poder desarrollar con éxito cualquier otro campo del saber. En la medida que el arte de la memoria proporciona un conocimiento de la estructura velada del mundo, de sus reglas internas y de los nexos que pasan desapercibidos a un examen superficial, quien lo detenga estará en disposición de abordar cualquier campo de conocimiento. Dicho de otro modo, habrá excluido cualquier sombra de casualidad en su comprensión de la realidad y se habrá percatado de cuál es la concatenación de causas y efectos que la rigen.

Capítulo 2

COSMOLOGÍA DE LA INFINITUD

Las aportaciones de Copérnico a la astronomía, en especial la de que la Tierra no era el centro del universo, sino el sol, sirvieron a Bruno de punto de partida para crear toda una teoría cosmológica por la cual el espacio es infinito y está poblado por infinitos mundos.

En abril de 1583, Bruno abandonó París rumbo a Inglaterra con una carta de recomendación del rey Enrique III en el bolsillo. Los motivos por los que dejó Francia no están claros. Durante su proceso inquisitorial, el Nolano aludió a su intención de evitar «tumultos que se desencadenarían más tarde», pero el hecho de que partiera recomendado por el monarca francés y se alojara en la casa del diplomático Michel de Castelnau, embajador de Francia, abre la puerta a una posible misión encomendada por el mismo Enrique III, quizás una alianza con la reina inglesa, Isabel I (1533-1603), en contra del enemigo común, la España de Felipe II. En cualquier caso, Bruno pasó casi dos años enteros en Inglaterra, hasta que el embajador fue reclamado en París.

Aunque breve, este período londinense fue uno de los más fructíferos de la vida de Bruno. Durante su permanencia en la capital británica, escribió tres diálogos sobre filosofía de la naturaleza (*La cena de las cenizas*, *De la causa, principio y uno* y *Sobre el infinito universo y los mundos*, los tres de 1584), dos más de filosofía moral (*Expulsión de la bestia triunfante*,

1584, y *Cábala del caballo pegaseo*, 1585) y uno de filosofía contemplativa (*Los heroicos furores*, 1585). Lo primero que llama la atención de este ciclo de diálogos es el hecho de que estén escritos no en latín, sino en su lengua materna italiana, de ahí que sean justamente conocidos como «diálogos italianos». De hecho, en todo este período inglés Bruno solo escribió una obra en latín, el *Sello de los sellos*, en la que retomó la temática mnemotécnica. No era, empero, la primera vez que empleaba el italiano: en 1582, en París, ya había dado a conocer una comedia, *El candelero*, en la que se presentaba como «Bruno Nolano, académico de ninguna academia, llamado *il fastidito*». Se trata de una ácida crítica contra el pedantismo, esto es, ese humanismo que se reduce a una servil imitación de los filósofos del pasado, en particular de Aristóteles, y que da pie a un tipo de conocimiento vacío y ornamental.

El uso del italiano por parte de Bruno en París y, especialmente, en Londres, reviste una importancia que va mucho más allá de lo estrictamente lingüístico. Lo primero que cabe preguntarse es por qué motivo el filósofo optó por escribir en italiano en Inglaterra en un momento en que la lengua franca de la filosofía en Europa continuaba siendo el latín. La respuesta, por supuesto, poco tiene que ver con el hecho que esa fuera la lengua de su tierra natal. Bruno dominaba el latín a la perfección y escribió, en realidad, la mayor parte de su obra en él. Sin embargo, coinciden distintas circunstancias que, en el último tercio del siglo XVI, convierten el uso de las lenguas vulgares (es decir, distintas del latín) y, especialmente, el italiano, en una opción que no es en absoluto instrumental, sino plenamente ideológica. Por un lado, los intelectuales que frecuentaban las cortes de Enrique III de Francia y de Isabel I de Inglaterra eran especialmente favorables al uso de las lenguas

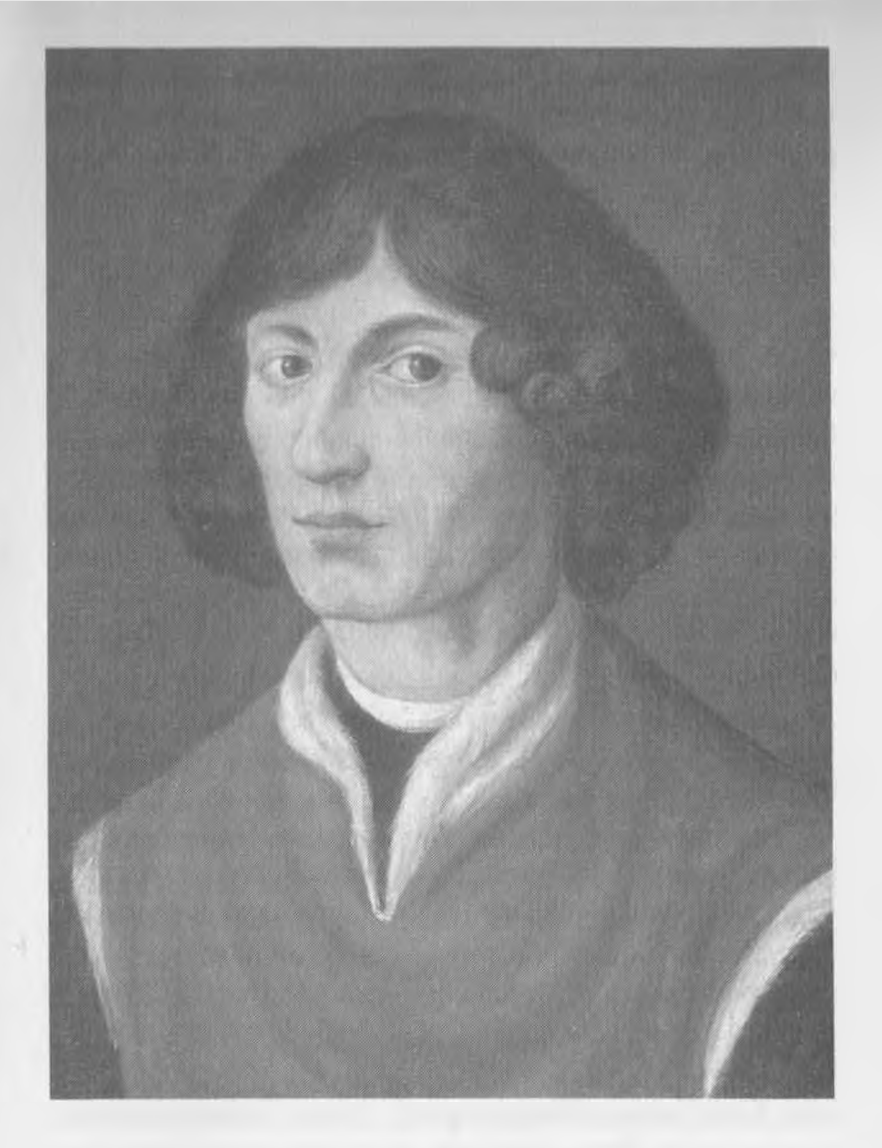
vulgares, en vivo contraste con el pedantesco uso del latín que mantenían las universidades más tradicionales de ambos países: la Sorbona y Oxford. El italiano era, además, y lo sería de forma creciente en las décadas siguientes, la «lengua de moda» en Inglaterra. Por otra parte, dejar de lado el latín suponía la oportunidad de acercar a las clases más populares unos conocimientos que hasta ese momento eran patrimonio exclusivo de los estrechos círculos académicos y de la aristocracia más ilustrada. A todas estas razones generales Giordano Bruno sumaba otra más particular y personal: la elección de la lengua vulgar le permitía conectar con uno de sus referentes más estimados, Ramón Llull, quien, en un gesto sin precedentes, empezó a escribir filosofía en catalán en pleno siglo XIII, esto es, doscientos años antes que ningún otro intelectual europeo. Como él, el Nolano reivindicaba la validez de la lengua vulgar, pues no hay lenguas superiores a otras, sino que todas han sido producidas por la naturaleza y todas generan libertad. Por ello, en *Expulsión de la bestia triunfante*, escribía con indisimulado orgullo:

> Aquí Giordano habla en lengua vulgar, nombra libremente, dona el nombre propio a quien la naturaleza dona el propio ser; no dice vergonzoso lo que la naturaleza hace digno; no cubre lo que ella muestra abiertamente; llama al pan, pan; al vino, vino; a la cabeza, cabeza; al pie, pie, y a las demás partes con su propio nombre. Al comer dice comer; al dormir, dormir; al beber, beber, y así significa los demás actos naturales con título propio. [...] No nos conviene ser esclavos de ciertas y determinadas voces y palabras, sino que, por la gracia de los dioses, nos es lícito y estamos en libertad de hacer que ellas nos sirvan, tomándolas y acomodándolas a nuestra comodidad y placer.

Como ya había hecho en París, una vez en Londres, Bruno, ávido de notoriedad, hizo todo lo posible para dar clases en aquellos espacios donde sabía que su voz no solo sería escuchada, sino que provocaría reacciones y polémica. De esta manera, a los pocos meses de haber pisado suelo inglés estaba ya como profesor en la ciudad universitaria por excelencia, Oxford. Y si bien sus lecciones obtuvieron el revuelo esperado, terminaron de forma un tanto desagradable.

El Nolano se posicionó a favor de la concepción heliocéntrica que Copérnico había dado a conocer cuatro décadas atrás. Si en la concepción geocéntrica anterior, el centro inmóvil del universo lo constituía la Tierra, alrededor de la cual giraban todos los cuerpos celestes, ahora esa posición central venía a ocuparla el sol: la Tierra giraba en torno a él, al igual que el resto de planetas, pero no así la luna, que giraba alrededor del globo terrestre. Copérnico mantuvo la concepción finita del universo que ya se hallaba en la cosmología aristotélica anterior, pero el desplazamiento de la Tierra del centro a una posición secundaria respecto al sol fue tan importante y radical, que su teoría no empezó a ser aceptada de forma más o menos generalizada hasta un siglo después de su primera exposición. El celebre proceso abierto en 1633 (tres décadas más tarde de la ejecución de Bruno) contra el astrónomo Galileo Galilei (1564-1642) ejemplifica esta resistencia a aceptar la teoría heliocéntrica, pues Galileo fue precisamente acusado de defender esta concepción cosmológica, cuya enseñanza le había sido terminantemente prohibida.

En tiempos de Bruno, y a pesar de la resistencia opuesta por la iglesia, la teoría copernicana era ya debatida como plausible en los círculos académicos más abiertos. Entre



Bruno profesaba por el astrónomo Nicolás Copérnico (aquí en un retrato anónimo del siglo XVI conservado en la Universidad de Cracovia) una admiración total. Consideraba que «tenía una inteligencia grave, elaborada, solícita y madura» y lo comparaba a «una aurora que debía preceder la salida de este sol de la antigua y verdadera filosofía, durante tantos siglos sepultada en las tenebrosas cavernas de la ciega, maligna, proterva y envidiosa ignorancia». No obstante, le reprochaba ser más estudioso de la matemática que de la naturaleza, por lo que no había podido liberarse de los modelos de pensamiento anteriores a él.

ellos, sin embargo, no se encontraba Oxford, donde la defensa que el Nolano emprendió en 1583 de la teoría copernicana fue vista como una insensatez. Al final, Bruno se vio obligado a interrumpir bruscamente sus lecciones, aunque no por el contenido de estas, sino por la acusación que se le hizo de haber plagiado una obra del humanista Marsilio Ficino, *Sobre la obtención de la vida de los cielos*. De resultas de ella, tuvo que regresar a Londres, desolado por el triste final de lo que podía haber sido el inicio de la próspera carrera académica con la que siempre había soñado y con una idea bastante desfavorable del nivel de la intelectualidad de Inglaterra. Como hizo decir a Teófilo, su *alter ego* en el diálogo *La cena de las cenizas*, «muchos doctores de este país con los que [el Nolano] ha tenido ocasión de hablar de letras tenían en su modo de proceder más de patán de lo que sería deseable».

Más allá de Copérnico

Pero Bruno no sabía restar largo tiempo inactivo: de nuevo instalado en casa del embajador Castelnau e incentivado por el rechazo que sus lecciones habían suscitado, se volcó en la escritura con tal intensidad que, una tras otra, fueron surgiendo las seis obras que constituyen el ciclo de los «diálogos italianos». En ellas (especialmente en *La cena de las cenizas*, *De la causa, principio y uno* y *Sobre el infinito universo y los mundos*), Bruno desplegó una teoría cosmológica que se atrevía a ir mucho más allá que Copérnico. No obstante, y antes de seguir adelante, hay que señalar que el Nolano no era un científico. Es más, carecía de la formación específica adecuada y necesaria para comprender los detalles involucrados en una teoría como la del polaco. Era alguien que

tenía más de poeta que de astrónomo. Y, sin embargo, poseía la inteligencia suficiente para captar las líneas de fondo de la cosmovisión copernicana y sacar de ella consecuencias filosóficas de gran calado.

En primer lugar, Bruno se dio cuenta de que Copérnico no solo había sustituido un centro (la Tierra) por otro (el sol), sino que, a su vez, había convertido la Tierra en un nuevo centro (de la luna). Si se hubiera limitado a sustituir la Tierra por el sol, el cambio habría sido mínimo, pues se habría continuado pensando en términos de un sistema con un núcleo (un centro) y una periferia. Solo habría cambiado el nombre de ese núcleo. Pero el hecho de disponer de dos centros lo transformó todo, pues era el paso previo para eliminar cualquier centro. Y este fue el revolucionario paso que se atrevió a dar Bruno. No fue el único.

Siguiendo todavía una concepción del cosmos muy deudora de Aristóteles, que es la que prevalece hasta el advenimiento de la revolución científica en pleno siglo XVII, Copérnico mantenía una visión del universo cerrado y finito. El universo de Bruno, por el contrario, rompió las costuras de la finitud. Es obra de un Dios que no conoce límites, que es infinito, y que, como despliegue de esta su infinitud, ha creado a su vez un universo también infinito. Algunos filósofos anteriores a Bruno, como Nicolás de Cusa, ya habían intentado conciliar una hipótesis filosófica como esta con la verdad sostenida por el cristianismo, de raíz aristotélica. Pero un equilibrio de estas características solo se podía lograr de forma frágil, con alusiones veladas y afirmaciones tímidas, sin llegar a la plena afirmación de la infinitud del universo que Bruno hizo suya.

Lógicamente, el Nolano era consciente de lo que implicaba romper con la visión tradicional del universo finito: suponía entrar en conflicto, por el lado doctrinal, con la Iglesia y, por el científico, con los representantes de la astronomía

de su época y todo su bagaje en saberes positivos, como la matemática y la geometría, que no eran precisamente los de Bruno. El utillaje de este era el razonamiento filosófico y la intuición poética, y con ellos supo plantar cara a teólogos y matemáticos. Es más, para él el elemento básico era la filosofía de la naturaleza, sin la cual, como escribe en el diálogo *La cena de las cenizas*, «el saber calcular, medir, geometrizar y perspectivizar no es sino un pasatiempo para locos ingeniosos». Dicho de otro modo, la naturaleza no se puede reducir a una explicación matemática, como pretendía Copérnico.

Para Bruno, la verdadera revolución en la concepción del cosmos no podía pasar ni por sustituir un centro por otro ni por recalcular distancias y órbitas. Es más, sostenía que todo aquello que es calculable está por definición fuera del alcance de la verdadera cosmología. Es decir, que si el universo es infinito no valen para nada las matemáticas, que operan siempre con variables finitas (cabe no olvidar que el estudio sistemático de los infinitos como variables matemáticas no empezará, y aún de forma tímida, hasta el siglo XVII). Además, un universo cerrado no podía ser en ningún caso una casa libre, sino solo una cárcel. Afirmar la infinitud del universo equivalía, en este sentido, a abrir de forma radical la puerta a la libertad en el mundo: Dios había creado libremente a partir de su infinitud un universo infinito en el que la vida podía desarrollarse de manera libre. De este modo, el pensamiento del Nolano integraba de forma sistemática la filosofía de la naturaleza, por un lado, y la moral, por otro: el hombre es libre porque ya no vive en un universo cerrado. La toma de conciencia, además, de esta libertad que encuentra su fundamento en la infinitud, no puede sino despertar en el ser humano un sentimiento de «heroico furor», es decir, de entusiasmo contemplativo ante la grandeza ilimitada del universo. Quien ha experimentado

este sentimiento, que es filosófico, místico y poético a la vez, verá convertida su vida de forma irreversible. Y dispondrá de la fuerza heroica necesaria para oponerse a cualquier fuerza reaccionaria, sea religiosa o científica, que intente detenerle. La entereza con la que Bruno se enfrentó a sus inquisidores en los últimos años de su vida, su negativa a retractarse de ninguna de sus afirmaciones y el valor que hasta el mismo momento de ser subido al patíbulo mostró ante la multitud, difícilmente pueden ser explicados si no es por esta convicción de raíz mística.

Una cosa es jugar con la geometría; otra muy distinta, verificar con la naturaleza.

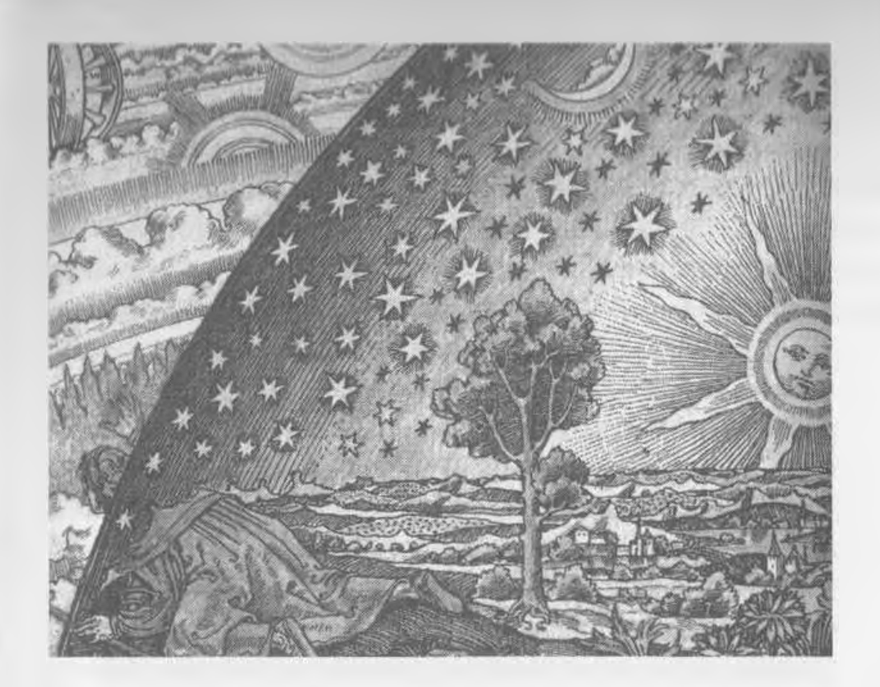
La cena de las cenizas

Una jaula dorada que se rompe

¿Cuál era, sin embargo, la principal dificultad a la que se enfrentaba una concepción del universo sin límites? El modelo anterior (aristotélico pero, en el fondo, mantenido también por Copérnico) permitía una división nítida entre el mundo supralunar y el mundo sublunar en el que se halla la Tierra. Esto, en la práctica, equivalía a separar perfectamente creador y creatura (en lenguaje cristiano), y causa y efecto (en términos aristotélicos). Dicho de otro modo, la visión cosmológica tradicional revelaba la centralidad del hombre en la creación divina, si bien esta centralidad se pagaba a un precio elevado: estar en el centro implicaba también dejarse encerrar en el punto más recóndito, menos accesible, del universo. Una jaula dorada, quizá, pero una jaula al fin y al cabo. La propuesta cosmológica de Bruno representa una ruptura drástica con cualquier intento de jerarquizar la realidad. En su concepción, no existen sino cuerpos celes-

tes asimilables a la Tierra (que el filósofo caracterizó como «acuosos y cristalinos») y otros equiparables al sol (que disponen de luz propia). Los seres humanos ven solo los otros soles (el sol, propiamente, y las estrellas), y no las otras Tierras, por la sencilla razón de que son más pequeñas que los soles y se encuentran a demasiada distancia como para poder ser observadas a simple vista desde nuestro planeta. A partir de esta distinción, Bruno no dejó margen para poder considerar el globo terráqueo (y, por lo tanto, también los seres humanos que lo habitan) como algo «superior» o «central» en ningún sentido. No hay razón para pensar que el resto de Tierras que ocupan el cosmos no estén pobladas por seres idénticos a nosotros. Si hay infinitos mundos en un universo infinito, resultaría verdaderamente extraño que la vida se hubiese concentrado solo en esta nuestra Tierra.

Naturalmente, una de las consecuencias de esta concepción bruniana es que exige replantear la doctrina clásica de la creación y de la excepcionalidad, tanto del mundo en el que los seres humanos habitan como, más concretamente, del propio ser humano como única criatura semejante a su Creador. No obstante la fría consideración que le merecían todas las religiones, Bruno no era un pensador ateo ni cuestionaba la existencia tampoco de un Dios creador. Lo que no aceptaba es la idea de la creación del mundo que se recoge en el relato bíblico, así como tampoco la adaptación de este Dios cristiano en clave aristotélica como primera causa de todas las cosas. Ambos planteamientos los rechazaba por empobrecedores e indignos de un Dios que entiende verdaderamente infinito y omnipotente. Así, ¿por qué razón un Dios sin límites y todopoderoso se habría molestado en crear un universo tan limitado como el que la cosmología aristotélica, pero también la copernicana, defendían? La pregunta, y su respuesta, conllevaban un riesgo claro, pues relacionar



MÁS ALLÁ DEL CIELO EMPÍREO

Para los hombres de la Edad Media, la Tierra se encontraba bajo una bóveda celeste formada por nueve cielos, en los que se encontraban los planetas y las estrellas. Más allá de estos nueve cielos, había un espacio sin espacio ni tiempo ni ningún cuerpo en él. Lo llamaban el Empíreo y Dante Alighieri lo describe, en la *Divina Comedia*, como un «cielo que es luz pura». No obstante su infinitud y atemporalidad, el Empíreo constituye el límite, la frontera de nuestro sistema orbital. Es un concepto, por lo tanto, que encierra nuestro mundo, más que no lo abre. En su obra de divulgación de la meteorología *L'Atmosphère* (1888), el astrónomo francés Camille Flammarion reprodujo este grabado probablemente realizado en época de Giordano Bruno. Son numerosas las hipótesis sobre el significado de la ilustración. Y no ha faltado quien ha querido ver en él a la figura del filósofo nolano, atravesando con la mano la última esfera celeste para romper los angostos límites de nuestro mundo, esta jaula dorada, y ensancharlo hacia un universo ilimitado y poblado de innumerables mundos como el nuestro.

la infinitud de Dios creador con la infinitud del universo creado suponía cuestionar el único orden jerárquico que en ningún caso podía ser cuestionado: el del creador con la creatura. Porque, efectivamente, si la infinitud ya no era un atributo privativo de Dios, sino también de su creación, la singularidad de Dios como algo infinitamente mayor y superior respecto a la creación tenía que caer por su propio peso. O dicho de otra forma: romper los límites que separan a Dios y su creación como cosas absolutamente distintas (la una infinita y eterna, la otra finita y perecedera), poniendo de relieve la continuidad entre ambas, abría la peligrosa puerta del panteísmo, dado que Dios ya no es una entidad distinta y radicalmente separada de la naturaleza, sino que se hace presente en todas las cosas. Y no como una simple sombra, como la huella que deja el creador en la creatura, sino de forma efectiva. En suma: todo es Dios.

> Dios es mente sobre todas las cosas. [...] Dios dicta y ordena. La naturaleza ejecuta y hace.
>
> *Sobre lo mínimo*

HACIA LA DIGNIFICACIÓN DE LA MATERIA

Para llevar a cabo el despliegue efectivo de la infinitud divina en la creación, Bruno tuvo que replantear, en primer lugar, la noción de causa tal y como era concebida desde Aristóteles. El pensador griego tenía una definición de causa bastante más abierta que la que se acostumbra a utilizar hoy porque, con ella, intentaba explicar de forma exhaustiva todos los elementos que pueden concurrir cuando tiene lugar un cambio en la naturaleza, y cómo se pueden conciliar estos cambios con una permanencia de fondo. Por este motivo, Aristóteles desarrolló su célebre teoría de las

cuatro causas: material, formal, eficiente y final. Por causa material, entendía el sujeto que es afectado por el cambio. Por causa formal, la forma que este sujeto adquiere cuando cambia. Por causa eficiente (o agente), el instigador externo del cambio (este sería el sentido que todavía hoy se da a la palabra «causa»). Y por causa final, el objetivo o finalidad con la que el cambio se ha operado. El ejemplo más habitual para comprender esta noción ampliada de causa es el de la escultura. Si alguien pregunta cuál es la causa de una escultura, la respuesta es que el bloque de mármol es su causa material; la forma que acaba teniendo este bloque una vez trabajado por el escultor, la causa formal; la finalidad con la que se ha realizado la escultura (venderla, exponerla, darle una función litúrgica...), su causa final, mientras que el escultor que la ha llevado a cabo es su causa eficiente. Esta división aristotélica de causas perseguía el objetivo de mantener una distinción básica en su teoría filosófica: materia y forma. Cualquier proceso de cambio o mutación en la naturaleza es resultado de la coalición entre estos dos elementos. La materia es el sustrato informe, en estado bruto, sin determinación alguna, pendiente todavía de un agente que le dé una *forma* determinada con una finalidad también concreta. En lenguaje aristotélico, la materia representa la *potencia*, es decir, aquello que posee unas determinadas posibilidades aún por desarrollar o concretar: el bloque de mármol con el que el escultor se dispone a trabajar, o el huevo recién puesto de la gallina, que solo se puede decir que es gallina *en potencia*. Por el contrario, la forma es la atribución de unas determinadas características a la materia informe. Ya no es potencia, sino *acto*: la escultura terminada, con la forma que el escultor le ha querido dar; la gallina una vez salida del huevo y llegada a la plenitud de su proceso de crecimiento.

El Nolano combatió esta distinción desde su misma raíz. Para él, la distinción entre materia y forma resulta artificial, como lo resulta igualmente la distinción entre potencia y acto. Y no menos artificial es la idea de una materia sin atributos, mera posibilidad a la espera de una forma que acabe con su indeterminación. Retomando al ejemplo de la escultura, ¿por qué habría que olvidar que el bloque de piedra aún por esculpir dispone de una forma perfectamente determinada? Solo desde una concepción como la aristotélica, que integra la causa eficiente (el escultor) e incluso la causa final (la conversión de un bloque de piedra en obra de arte) en la explicación del cambio que sufre la piedra, se puede llegar a menospreciar hasta tal punto algo que resulta evidente: que la piedra dicha «informe», «sin forma», dispone de una forma perfectamente definida, que no necesita ni del escultor ni de la pretensión de convertirla en obra de arte. Simplemente, es. O dicho de otro modo, que la materia nunca es en potencia, sino siempre en acto, pues a veces su ser en acto es ser bloque de piedra con una determinada forma natural, mientras que, en otras, su ser en acto consiste en ser escultura.

La materia se libera de la forma

Esta concepción aristotélica tiene su coherencia en la medida en que se inscribe en un programa filosófico teleológico. Es decir, presupone que los cambios que se operan en la naturaleza constituyen un proceso que mira hacia un determinado fin (el del huevo, convertirse en gallina; el de la piedra, en estatua). Es lo mismo que hace el cristianismo desde la primera línea del relato de la creación contenido en el libro bíblico del Génesis: asumir la distinción entre materia y forma en el marco de una perspectiva finalista, dado que

la materia informe es progresivamente ordenada y modelada por Dios, es decir, por un agente externo (causa eficiente) con finalidades concretas (el sol y la luna para separar el día de la noche, la mujer para hacer compañía al hombre...).

Lo que hizo Bruno es liberar la materia de su rol subsidiario y pasivo, como previamente había liberado el universo de los muros en los que lo había encerrado la cosmología aristotélica. Las distintas formas que la materia asume consecutivamente no suponen una alteración fundamental de su ser. La materia es materia en cualquier caso, adopte las formas que vaya adoptando. Y la forma no es nada que se agregue a la materia, como consecuencia de la acción de un agente exterior, sino que es la misma materia la que empuja desde dentro de sus distintas posibilidades para llegar a revestir una u otra forma. En este sentido, el pensador propuso sustituir el término «causa» por el de «principio». Una causa actúa desde fuera en el proceso de formación o mutación, mientras que un principio actúa desde dentro, es a la vez parte activa en el proceso y en el resultado del proceso. La causa material aristotélica, por tanto, es sustituida en Bruno por el principio material, que ya no tendría sentido intentar definir si se encuentra en potencia o en acto (si tiene o no tiene forma) porque no es posible encontrarlo sino en acto (con una determinada forma).

Ahora bien, si la materia es siempre en acto, si la adquisición de sus sucesivas formas no procede de un agente exterior que la modela a su antojo, sino que es protagonista activa de sus propios cambios, entonces se impone la necesidad de explicar de dónde saca la materia la capacidad de desarrollar los cambios que sus características le permiten. Bruno buscó la respuesta a esta pregunta en una original fusión entre elementos diversos procedentes de la tradición filosófica griega. Terminológicamente, el Nolano se distan-

ció del aristotelismo para cobijarse en una nomenclatura de cuño neoplatónico. El neoplatonismo desarrollado por Plotino en el siglo III y recuperado en la segunda mitad del siglo XV con la Academia florentina de Ficino, hablaba de «lo Inteligible» y del «alma del mundo» para referirse a los dos niveles de realidad que sucesivamente emanaban (es decir, procedían directamente) del Uno, el principio primordial de toda la realidad. Bruno hizo suya, sin alterarla, la fórmula de «alma del mundo», y convirtió «lo Inteligible» (*noûs*) de Plotino en «intelecto universal». Por «alma del mundo» entendía aquello que se hace presente en todos los ámbitos de la creación, siendo su principal facultad el «intelecto universal», también esparcido, por lo tanto, a través de la naturaleza entera. Al concebir de esta forma el «alma del mundo», la materia quedaba revestida de un principio de racionalidad inimaginable tanto para la tradición aristotélica como para la platónica. Efectivamente, tanto el intelecto como el alma neoplatónicos son principios inteligibles, que no forman parte en ningún caso de los atributos de la materia. A lo sumo, la parte inferior del alma del mundo neoplatónico llega a convivir temporalmente con esta materia que es el cuerpo humano para explicar el surgimiento de las almas individuales. Pero *convivencia* no significa *confusión*. Un neoplatónico no habría considerado nunca la materia (ni tan siquiera la materia más próxima a la esfera de lo inteligible, es decir, la corporal humana) como algo en sí mismo dotado de capacidad alguna para remontar a las altas cumbres de los primeros principios de la realidad. Bruno, en cambio, permitió al alma del mundo penetrar en la misma materia. De este modo, el artífice que provoca los cambios en la naturaleza ya no es exterior, sino interior, porque el alma del mundo se encuentra en el interior de la misma materia y la mueve a cambiar y a adoptar formas diversas.

Toda esta compleja reformulación de la teoría aristotélica tenía un objetivo muy concreto por parte del Nolano: dejar de concebir la creación como un acto ejecutado por un agente externo (Dios) que da como resultado un mundo sin más vinculación con su creador que el hecho de haber sido creado por Él. Si se parte de una concepción creacionista, la vinculación entre Dios y el mundo resulta difícil de sostener. Es por ello que, a lo largo de la historia, la teología se ha visto obligada a hacer intervenir nociones como la de la divina providencia para asegurar la continua presencia de Dios en el mundo. Y, aun así, esta presencia resulta absolutamente externa: Dios vigila, responde, compensa o castiga los actos que tienen lugar en el mundo de forma similar a como cualquier autoridad vela por el correcto funcionamiento de una sociedad. Para Bruno, esta concepción del universo como un producto absolutamente externo a su creador, resultaba degradante y empobrecedora, no solo para el mismo universo, sino, muy especialmente, para su creador que habría limitado de forma incomprensible sus capacidades creadoras al dar lugar a un universo infinitamente inferior a Él en lugar de hacerse presente generosamente a lo largo y ancho del universo creado.

El universo es uno, infinito, inmóvil. Son una la posibilidad absoluta y el acto.

De la causa, principio y uno

El saber de la antigua filosofía

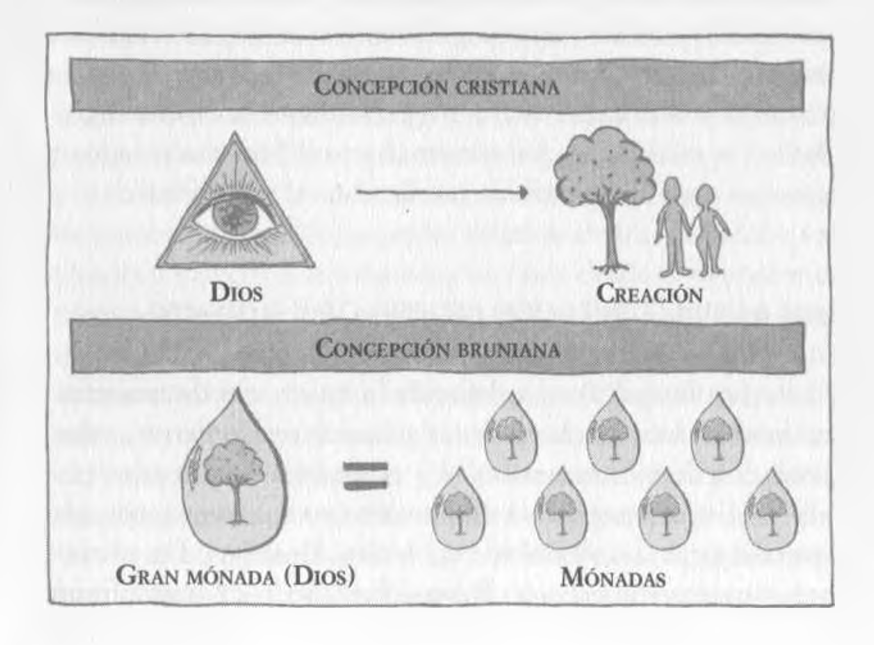
La suma de una visión infinita del universo y de una materia que posee en su interior la potencia vivificadora que anima cualquier transformación y cambio en la naturaleza da como resultado una concepción unitaria de la realidad que es de

gran calado filosófico. Y aunque Bruno utilice una terminología bastante próxima al neoplatonismo, se puede considerar que su aportación hunde sus raíces en los albores de la filosofía griega, concretamente en algunos pensadores griegos presocráticos que todavía no concebían dualismos del tipo alma-cuerpo o espíritu-materia. Se pueden encontrar rastros claros de esta concepción por ejemplo en Heráclito (h. 535-484 a.C.) o Anaxágoras (h. 500-428 a.C.). Bruno, además, reivindica y se refiere a menudo a una «sabiduría antigua» como fuente de su pensamiento, una sabiduría esta que también integra elementos procedentes de la tradición hermética —que alude al conocimiento de verdades superiores—, pero que conecta a la vez con las mismas fuentes de la filosofía occidental con el claro propósito de corregir la potente instauración del dualismo a partir de Platón. No resulta nada exagerado afirmar que, de Platón en adelante, con la práctica única excepción de algunos pensadores de la época helenística (siglo IV a.C.), como el materialista Epicuro (341-270 a.C.), toda la filosofía occidental se mueve dentro de los estrechos márgenes que le proporciona el presupuesto de que existe una escisión fundamental e insalvable entre alma y cuerpo, entre lo inteligible y lo sensible, entre Dios y el mundo, entre la eternidad y la infinitud divinas y la limitación temporal y espacial de la materia. Y este dualismo representa solamente la puerta de acceso a todo un sinfín de nuevas jerarquizaciones que afectan a la manera de concebir tanto el mundo como el lugar que el ser humano ocupa en él (por ejemplo, la diferente dignidad de la que son objeto los hombres o el resto de los animales, a partir de la idea de que los primeros disponen de alma y los otros, no).

Bruno combatió ese dualismo tomando como referente precisamente al mencionado Epicuro, cuya concepción materialista del mundo conoció a través de la interpretación

UN UNIVERSO FORMADO POR MÓNADAS

El proyecto filosófico del Nolano era especialmente subversivo en la medida en que intentaba restituir a la realidad su carácter unitario. Para ello retomó la noción de átomo o *mónada* (es decir, «unidad») para referirse a la unidad mínima de materia. Lo que le diferenciaba del atomismo del griego Epicuro y, de paso, del modelo de causación aristotélico, es que en su sistema estas unidades no encuentran ni en el azar ni en un hipotético primer motor la fuente de sus cambios. Es decir, que nada desde el exterior las mueve a comportarse como lo hacen o a mutar en el sentido que sea. Si se mueven es porque poseen en su interior el impulso autosuficiente para hacerlo que las conecta con la mónada de las mónadas, es decir, Dios, la unidad suprema, origen de su existencia, pero que no permanece ajeno a ellas, sino que subsiste en cada una de ellas, pues Dios está en todos y cada uno de los rincones de su creación. Probablemente, la mejor imagen para reflejar esta hipótesis metafísica sea la gota de agua que refleja una determinada realidad y que, de golpe, estalla en decenas de gotas más pequeñas, cada una de las cuales sigue reflejando la misma realidad que la gota primigenia.



que, en el siglo I a.C., hizo de ella el romano Lucrecio en su gran poema *Sobre la naturaleza de las cosas*. La fuente de inspiración no podía ser más heterodoxa en este caso, pues si una escuela filosófica había sido severamente proscrita por la casi totalidad del pensamiento cristiano medieval, esa era la epicúrea: era inaceptable éticamente por su defensa de una vida basada en el placer (aunque la descripción que Epicuro hace de este placer sea enormemente restringido y moderado) y no lo era menos físicamente, por la sencilla razón de que reduce el conjunto del universo, en último término, a un conjunto de unidades estrictamente materiales e indivisibles (los *átomos*) que se mueven aprovechando el espacio vacío que existe entre ellos. Bruno retomó esta concepción de la física epicúrea y la adaptó a su propia idea del universo: al estar todos los elementos materiales que hay en él formados por átomos, todos resultan iguales, por lo que no puede hablarse ni de dualidades como sensible-inteligible, materia-espíritu, cuerpo-alma y creación-Dios, ni de jerarquías, pues no tiene ningún sentido distinguir entre una mayor o menor dignidad de la materia: el hierro y el oro, la hormiga y el hombre revisten exactamente la misma dignidad en la medida en que son producto del mismo creador y que este creador se esparce por la materia y la diviniza.

UNA NUEVA CONCEPCIÓN DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

El hecho de que Bruno defienda la existencia de una concatenación infinita de sistemas planetarios similares a este, poblados de infinitos mundos y estos infinitos mundos poblados a su vez por vida infinita, tiene no solo consecuencias cosmológicas, sino también de orden filosófico. En primer lugar, sustituir el espacio finito aristotélico por uno infinito

equivale a borrar todas las propiedades que se presuponían al espacio y que determinaban el comportamiento de los cuerpos en este espacio. El espacio aristotélico era un espacio heterogéneo, con unas propiedades concretas. Si los cuerpos no se comportaban de igual manera en las regiones supralunares y en la Tierra, por ejemplo, no era debido simplemente a las propiedades de estos cuerpos, sino al hecho de que, en espacios diferentes, cuerpos iguales se comportan de manera distinta. Bruno sustituyó este espacio heterogéneo por un espacio homogéneo, neutro, sin propiedades, un simple receptáculo de los cuerpos que se encuentran en él. Y, además, infinito.

> **Más bien el movimiento es medida del tiempo que el tiempo medida del movimiento.**
>
> CAMOERACENSIS ACROSTIMUS

Pero si la infinitud es una característica de Dios y el espacio es también infinito, entonces ¿qué diferencia hay exactamente entre Dios y el espacio? Dios podría haber creado un espacio infinito (como Él) y que permitiese, por lo tanto, preservar la distinción entre un creador y una creatura igualmente infinitos, pero pertenecientes a dos órdenes de tiempo distinto (Dios, a la eternidad; el espacio, a la temporalidad). Pero la radicalidad de Bruno no deja espacios de sombra. Para él, el espacio, además de infinito, debe ser eterno. Es decir, que cohabita con Dios desde el primer momento (si es que una expresión así es aplicable a un ente eterno). Y no solo el espacio, sino también todo aquello que ocupa este espacio (es decir, todos los infinitos mundos y soles que pueblan el universo). Del mismo modo, también el tiempo debe ser eterno y lo mismo todo aquello que se despliega en el tiempo. Esto debe ser así porque a Dios, instalado en su eterna e inmóvil perfección, no se le puede atribuir ningún cambio. Todo aquello que existe como produc-

ción, creación o despliegue de su infinita potencia debe por tanto existir desde siempre, como Él existe desde siempre. Dios no podría haberlo creado en ningún *momento* porque su eternidad no conoce *momentos*, ni está en su naturaleza la posibilidad de cambiar. La radicalidad del planteamiento bruniano es tal que obliga a preguntarse por qué motivo, si no existe otro tiempo que el eterno, la vivencia humana del tiempo no es precisamente eterna, sino finita.

El tiempo precede al movimiento

Bruno invirtió nuevamente la relación entre tiempo y movimiento que había establecido Aristóteles. Para el filósofo griego, el tiempo era fundamentalmente un instrumento de medición del movimiento. La palabra «día», por ejemplo, servía para expresar en términos temporales el movimiento del sol alrededor de la Tierra (o de la Tierra alrededor de sí misma, desde un punto de vista copernicano). Si la Tierra tardara más o menos de 24 horas en realizar este movimiento, entonces, la unidad temporal «día» también sería más larga o más corta. Y si la Tierra permaneciese inmóvil o no sufriera alteraciones de luminosidad (tal y como acaece en el momento de los solsticios y equinoccios en los polos norte y sur alternativamente), entonces seguramente no se dispondría en absoluto de una unidad de tiempo llamada «día». Hay, por lo tanto, desde el punto de vista aristotélico, unos determinados movimientos (sin movimiento, no habría tiempo) a consecuencia de los cuales surgen las correspondientes nociones temporales que permiten medirlos.

Para Bruno, en cambio, el tiempo es algo en sí mismo. Para empezar, es algo eterno: la duración ilimitada de un universo infinito. Pero algo eterno que, sin embargo, cada

uno de los mundos que componen el universo experimenta de una forma distinta, de una manera particular, directamente vinculada a los movimientos que son propios de cada uno de estos mundos. Siguiendo el ejemplo anterior, no es del todo cierto que la unidad temporal «día», como cualquier otra noción temporal (hora, minuto...), sea medida por el movimiento de rotación de la Tierra sobre su propio eje, aunque haya una relativa coincidencia entre el movimiento y el tiempo. Y no lo es porque si llegara a darse el caso de que la Tierra retrasara de forma sustancial su recorrido, no por ello se modificaría automáticamente la noción que los seres humanos tienen de «día». Una prueba sencilla: entre verano e invierno, la diferencia de horas de luminosidad entre día y noche es relevante, especialmente en los países más cercanos a los círculos polares. Esto no tiene, sin embargo, como consecuencia que dejen de funcionar las nociones de «día» y de «noche» como nociones temporales perfectamente funcionales. De ser así, la gente dejaría de dormir (o dormiría 24 horas seguidas, según el caso) como consecuencia de la alteración de horas de insolación. Lo que, naturalmente, no tiene lugar, a pesar de los evidentes inconvenientes que comporta intentar trabajar a oscuras o dormir con luz solar. En definitiva, el tiempo va por delante del movimiento, y no el movimiento por delante del tiempo.

CAPÍTULO 3

HACIA UNA RELIGIÓN ÚTIL PARA LA SOCIEDAD

Durante su estancia inglesa, Bruno reflexionó sobre el papel de la religión como elemento cohesionador de la sociedad y sobre el papel del ser humano en la creación divina. Para el pensador, los hombres nacen libres e iguales sin importar su origen o su cultura, pues todos sin excepción están dotados de alma.

A pesar de la desilusión provocada por el fracaso de sus lecciones en Oxford, Giordano Bruno sacó buen provecho de su estancia en tierras inglesas. La buena acogida que el Nolano encontró en casa del embajador francés Michel de Castelnau le permitió escribir profusamente y sobre temas aparentemente distantes, pero que en Bruno acaban siempre dibujando un ciclo coherente y unitario, todo un programa filosófico. Así, y tras haber formulado su cosmología de la infinitud, por la cual el hombre no solo se liberaba de la pequeña cárcel mundana en la que teólogos y falsos filósofos lo habían encerrado, sino que también se acercaba a un Dios que, lejos de ser una instancia trascendente y distante como era antes, se volvía un ser presente en cada ínfima porción de materia creada por Él, Bruno se dispuso ir más allá. Quiso emprender la liberación del hombre de sí mismo; es decir, de sus vicios y de las desviaciones morales que a la vez que lo alejaban de ese Dios que está en todas partes, no le permitían tampoco convivir con el prójimo. Fue de este modo como, en 1584, el penúltimo año de su estancia en Londres,

vio la luz un diálogo moral que lleva uno de esos títulos tan característicos del Nolano por su potencia poética y evocadora: *Expulsión de la bestia triunfante*. En él se recoge toda una visión alegórica de la relación entre religión y sociedad, que incluye una crítica feroz contra los reformadores que —en Inglaterra, pero también en Francia y el resto de Europa— habían desencadenado un inaceptable derramamiento de sangre en nombre de la fe y de Dios.

LA UTILIDAD DE LA RELIGIÓN

Aunque la aportación de Bruno a la filosofía moral sea, como siempre, impactante y original, tanto en el fondo como en la forma, el pensador retomó aquí el hilo de algunas aportaciones y perspectivas que se habían ido desarrollando en determinados círculos intelectuales franceses e ingleses desde mediados del siglo XVI. Su principal autor era el poeta galo Pierre Ronsard (1524-1585), líder de La Pléyade, un grupo de siete poetas que se habían propuesto la defensa de la lengua francesa, su enriquecimiento y la práctica de una poesía que recuperara los géneros de la Antigüedad grecolatina. Durante su estancia en París, Bruno había tenido oportunidad de entrar en contacto con estos círculos culturalmente abiertos, entre los cuales el largo poema de Ronsard *Discursos sobre la miseria de estos tiempos*, publicado en 1562, se había convertido en un referente ineludible. La posición del gran poeta era claramente procatólica y, en consecuencia, culpaba a los reformadores protestantes de las guerras de religión desatadas en su patria y en general en todo el continente. Sin embargo, conviene señalar que el catolicismo de Ronsard constituye más bien un posicionamiento político que no una adscripción doctrinal a una determinada profe-

sión religiosa. Es decir, aquello de lo que eran culpables los protestantes, según su punto de vista, es de haber minado las bases que aseguran la convivencia social, puesto que la cohesión religiosa es una condición indispensable para garantizar la unidad civil.

La defensa de la utilidad de la religión (de cualquier religión) como instrumento político ya la había establecido Bruno en su diálogo *La cena de las cenizas*, cuando afirmaba que era necesaria para «guiar al pueblo llano». Esta tesis vincula el pensamiento del italiano y de los grupos procatólicos, tanto de París como de Londres, con el gran teórico político florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527), quien en su tratado *El príncipe* y muy especialmente en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, llevó a cabo una fuerte defensa de la religión civil en clave republicana. La perspectiva tanto de Maquiavelo como de Ronsard se encuentran así en la base de la filosofía moral de Bruno. Pero solo en la base. El Nolano llevó a cabo el desarrollo concreto de esta teoría en Inglaterra, en el mismo momento en que los partidarios de dar a la Iglesia anglicana una fuerte impronta reformista (concretamente de raíz calvinista; lo que, pocas décadas más tarde daría lugar al puritanismo inglés) amenazaban con romper la paz social e incluso derrocar la monarquía de Isabel I. La ruptura entre la Iglesia de Londres y la de Roma era un hecho reciente, de 1534, y no se puede afirmar que naciera de una necesidad puramente religiosa, sino más bien de los problemas legales que generaron los sucesivos matrimonios de Enrique VIII (1491-1547), el padre de Isabel I. Probablemente porque era la solución más cómoda, inicialmente la nueva Iglesia de Inglaterra fue protestante. Sin embargo, la hija mayor de Enrique VIII, María I (1516-1558), nada más subir al trono en 1553 se distinguió por restituir Inglaterra a la comunión católica y por perseguir de forma implacable

a los disidentes protestantes, hecho que le valió el apodo de Bloody Mary («María la sanguinaria»). Durante su reinado, trescientos protestantes fueron condenados a la hoguera, entre los que se contaban obispos y arzobispos. Su hermana y sucesora, Isabel I, se encargó de restablecer el legado de su padre, lo que encarriló la adopción de un perfil reformista moderado por parte de la Iglesia anglicana, lo que equivale a decir que, aunque mantuviese su independencia respecto a la Iglesia católica romana, en el plano doctrinal y litúrgico se parecía mucho más a esta que a cualquier otra de las Iglesias cristianas reformadas, como la luterana o la calvinista, cuya ruptura tenía efectos en todos los elementos de la religión, desde la organización de la propia comunidad hasta los rituales y el dogma.

Este perfil moderado del anglicanismo de Isabel I generó un fuerte descontento entre los sectores ingleses más próximos al protestantismo, que hubiesen deseado una reforma en más profundidad. En la medida en que el jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra es el rey, las disensiones tomaron un cariz fuertemente político, como lo atestigua el que la controversia religiosa avanzase de forma paralela a las sucesiones en el trono. Si en algún lugar de Europa, por tanto, se había puesto de manifiesto que la contienda espiritual tenía repercusiones directas en la política, ese era Inglaterra. Es en este contexto que Giordano Bruno escribió y publicó su *Expulsión de la bestia triunfante*.

Durante los dos años pasados en Londres, Bruno fue introducido en la corte de Isabel I, cuya figura loó con entusiastas acentos en *La cena de las cenizas*, calificándola de «numen de la Tierra» o «dama rarísima y singular que desde ese frío cielo cerca del paralelo ártico proporciona tan clara luz a todo el globo terrestre». Incluso hay quien sostiene que se puso al servicio de la reina como espía para delatar a los círculos



LA EDAD DE ORO ISABELINA

Cuando en 1583 Bruno desembarcó en Inglaterra, hacía ya veinticinco años que el trono estaba ocupado por Isabel I, en la imagen en un retrato de la escuela inglesa. La reina era hija de Enrique VIII y de Ana Bolena, la mujer por la que su padre, casado en primeras nupcias con Catalina de Aragón, había roto con la Iglesia de Roma y fundado una Iglesia nacional que recibiría el nombre de anglicana. El Nolano le dedicó encendidos elogios en su diálogo *La cena de las cenizas*. Para él, Isabel era una reina «que por título y dignidad real no es inferior a ningún otro rey que exista en el mundo y en cuanto al juicio, sabiduría, consejo y gobierno no cede el primer puesto a ningún otro gobernante». Pero lo que más admiraba en ella era su papel de protectora de las artes y las ciencias, que ha hecho de la época isabelina la Edad de Oro inglesa. Bruno, sin embargo, no llegó a conocer a su máximo representante, el dramaturgo William Shakespeare, quien por entonces aún no había debutado.

procatólicos que se movían en torno a una María Estuardo (1542-1587) que, hasta 1567, cuando fue forzada a abdicar a favor de su hijo Jacobo, había sido reina de Escocia. Prima de Isabel, era la aspirante católica al trono de Inglaterra. Sea o no cierto eso, lo que sí se puede afirmar es que, siguiendo su habitual adaptabilidad confesional, el Nolano fue anglicano en Inglaterra.

Los dioses han hecho las leyes no tanto para recibir gloria como para comunicar la gloria a los hombres.

Expulsión de la bestia triunfante

¿Por qué motivo, sin embargo, Bruno se pondría del lado del anglicanismo, él que pocos años antes había abrazado el calvinismo en Ginebra, que poco después se alinearía con el luteranismo en Alemania y que, casi desde su ordenación sacerdotal, no dejó de ser un prófugo de la Iglesia católica? En realidad, la posición del pensador no había variado, ni lo haría en sus sucesivas adhesiones a las distintas confesiones cristianas. Para él, la religión no era sino un instrumento para garantizar la paz y la cohesión social. Quien la amenazaba, ponía en riesgo las bases para la convivencia. Y esto es lo que había hecho el protestantismo en todos los países en los que había desafiado al catolicismo. Y lo que hacían ahora calvinistas y católicos en Inglaterra al resistirse a adoptar la religión que la corona había hecho suya: esa vía del medio, levemente reformada, suficientemente distanciada del catolicismo, pero sin llegar a la radicalidad de luteranos y calvinistas, preservaba la singularidad histórica de la Iglesia de Inglaterra.

BRUNO CONTRA EL PROTESTANTISMO

Más allá, sin embargo, de las circunstancias concretas que acercaron a Bruno al anglicanismo durante su estancia en

Londres, su teoría de la vinculación entre moral y religión se distingue por un carácter netamente antiluterano. Y esta crítica no tiene nada de «oportunismo» o «adhesión circunstancial», sino que halla su origen en sustanciales problemas de fondo. Uno de los aspectos en los que la reforma luterana rompió de modo más contundente con el catolicismo fue en la consideración del carácter individual (incluso, individualista) de la religión. La asamblea cristiana (la *ekklesía*, término griego del que deriva la palabra «iglesia») ya no era el lugar por antonomasia de encuentro con Dios. La relación Dios-hombre pasaba a ser un asunto que debía ser resuelto, en última instancia, de forma individual, en la intimidad de la consciencia de cada uno. Esta es la razón por la que el protestantismo suprimió la mayoría de sacramentos, esos signos, rituales o actos (bautismo, comunión, confesión o penitencia, matrimonio...) que sirven para conectar las diferentes etapas de la vida privada con la comunidad de fe, el yo individual con Dios. Y lo hizo por considerar que se trata de instrumentos de poder y dominación de la Iglesia sobre los creyentes.

La crítica del individualismo

Siguiendo la estela del pensamiento republicano de Maquiavelo, Bruno discrepó fuertemente de la omisión de su función civil por parte de la Iglesia. El principal instrumento de cohesión social, la condición indispensable para que una comunidad de hombres y mujeres pueda ser considerada no una comunidad de bestias, sino una comunidad propiamente política, es la existencia de la ley: «A la Sabiduría la sucede la ley, que es su hija; es gracias a ella que los reyes reinan y los reinos y las repúblicas se mantienen. Esta, adap-

tándose a las costumbres de los pueblos, reprime la audacia con el temor y asegura la bondad», escribió en *Expulsión de la bestia triunfante*. La ley tiene como principal objetivo el fomento de la cohesión social. Debe ser «algo divino, arte de las artes, disciplina de las disciplinas, aquella mediante la que tienen que ser reprimidos los hombres, que, entre todos los animales, son los que tienen complexiones más distintas, costumbres más variadas, inclinaciones más diversas, voluntades más distintas e impulsos más inconstantes». Por este mismo motivo no puede andar separada de la ley divina, sino que los preceptos de la religión y de la legislación civil deben ir de la mano y perseguir los mismos objetivos. El término «religión», que tiene su origen en el verbo latín *religare* («atar», «sujetar»), adquiere de esta forma una dimensión horizontal: la religión no vincula al ser humano con Dios o con los dioses, sino con el resto de los mortales. El estar sujetos a unas mismas normas religiosas es un instrumento político que refuerza los vínculos que la ley civil establece entre los miembros de una comunidad. En cambio, sustituir esta dimensión horizontal por otra vertical, como hace el luteranismo, poniendo todo el énfasis en la relación personal con Dios sin intermediarios, abre la puerta a la degradación de la vida política y a la destrucción de la convivencia, como prueban los cruentos conflictos originados por la lucha religiosa en vida de Bruno.

Con este argumento bruniano presente, podría parecer que Dios se sitúa en una posición meramente instrumental, de tal modo que cualquier forma de culto religioso no tiene a Dios como verdadero objetivo, sino que la divinidad no es más que un simple pretexto para encontrar la paz social. El Nolano, sin embargo, se preparó para responder a esta crítica: «Es algo indigno, estúpido, profano y reprobable pensar que los dioses buscan la reverencia, el temor, el amor, el culto

y el respeto de los hombres por otro buen fin o utilidad que no sea el de los hombres mismos». Es decir, intentó demostrar por qué motivo un culto a Dios como el que promueve el luterano, que no tiene como objetivo el buen desarrollo de los asuntos humanos en su dimensión social, resulta absurdo. Dios no tiene ninguna necesidad de ser reverenciado (Dios, por definición, no puede tener necesidades, que denotarían una limitación de su omnipotencia), y no ha instituido ni la religión ni la ley divina para complacer su deseo de ser objeto de culto. Una visión como esta revelaría un Dios narcisista, con necesidades humanas, incluso egoísta. Si Dios quiere que sus mandamientos sean observados y que los fieles se reúnan ante Él no puede ser sino para beneficiarlos, para que de ese seguimiento de los mandamientos y del culto religioso salga lo mejor de ellos: la concordia. ¿Qué Dios podría complacerse en un culto que distorsiona la paz social y provoca conflictos sanguinarios, atentando contra uno de los objetivos con los que Él ha creado al ser humano: la convivencia pacífica?

La salvación no está en las buenas obras

Hay otro aspecto del protestantismo luterano, paralelo al indicado anteriormente, que necesariamente debía llamar la atención crítica de Bruno, como lo hizo también en otros autores del ámbito católico como Erasmo de Rotterdam (1466-1536), cuyos libros, aunque prohibidos por la Iglesia, el Nolano había leído ya durante su noviciado en Nápoles. Se trata de la consideración otorgada por la teología protestante al valor de las obras humanas en vista a una futura salvación. Es lo que se conoce como la «doctrina de la gracia». El protestantismo, de forma general, y de una manera

muy enfática el calvinismo, había subrayado la incapacidad del ser humano para ganarse la salvación mediante el propio esfuerzo, es decir, mediante la realización de buenas obras a lo largo de su vida. Es más, el lastre pecaminoso que, desde el primer hombre, Adán, arrastra el género humano hace que sea incapaz de conquistar la virtud por sus propios medios. Esto significa que la salvación solo es posible a partir de un don gratuito —la gracia— que Dios reparte entre los hombres en función de un criterio que no está al alcance del hombre comprender. En definitiva, y desde una perspectiva teológica protestante, la ecuación «buenas obras = salvación» deja de funcionar.

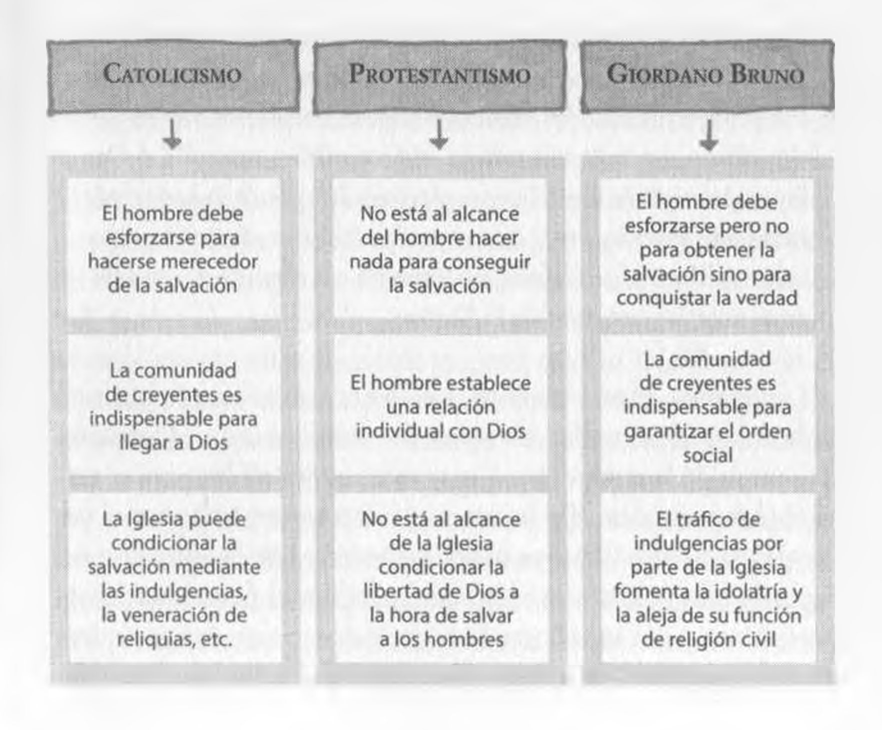
Para el intelecto humano, más fácil es amar la voluntad y belleza divinas que comprenderla.

Los heroicos furores

La pregunta que surge de esto es obvia: ¿por qué motivo alguien, cualquier persona, debería tener en esta vida una actitud en arreglo a cualquier norma (moral, religiosa, jurídica) si nada de lo que haga o deje de hacer tendrá consecuencias en su vida posterior tras la muerte? Si Dios es el único juez y no juzga con criterios humanos, ¿por qué motivo habría que someterse a las leyes del más acá? Se trata, como se puede comprobar, de una cuestión de raíz teológica, pero que reviste importantes consecuencias de tipo social y político. La religión, desde este punto de vista, adquiere un cariz diametralmente opuesto a aquel que Bruno reivindica: no solo no puede cumplir ningún tipo de función civil, reforzando la autoridad de la ley secular (que siempre debe concordar con la religiosa) y favoreciendo la concordia humana, sino que se despliega por cauces del todo ajenos a los asuntos de este mundo. Como respuesta al individualismo y la doctrina de la gracia protestantes, el Nolano desplegó su elogio del esfuerzo y de la obra humana realizada con las manos.

LA GRACIA, UN REGALO DE DIOS

Una de las cuestiones más disputadas desde los primeros siglos del cristianismo es hasta qué punto está al alcance del hombre trabajar por la salvación de su alma. No es un tema menor, porque la respuesta afecta a la libertad de Dios. Efectivamente, si la salvación es fruto del esfuerzo humano, la libertad divina queda coartada: Dios se ve «obligado» a salvar a aquellos que se han hecho merecedores de ello. Por el contrario, dejar de lado las obras permite a Dios, de acuerdo con su inescrutable criterio, decidir quiénes se salvan y quiénes se condenan. La cuestión aparece por vez primera en el siglo IV en san Agustín de Hipona y su teoría de la gracia: la salvación solo puede ser consecuencia de la gracia que Dios concede a los hombres, no del esfuerzo de estos. Lutero recuperó la intuición agustiniana y se opuso fuertemente a la doctrina católica de la salvación. La crítica de Bruno al catolicismo y luteranismo resituó la función que tanto la institución eclesiástica como la religión deben cumplir desde un punto de vista social.



La crítica de Bruno al cristianismo protestante tiene, en su más profundo nivel filosófico, una dimensión que es a la vez antropológica, epistemológica (es decir, de conocimiento), política y religiosa. Aquello que está en juego a la hora de determinar qué concepción religiosa debe adoptar una sociedad es, ni más ni menos, que la definición de hombre. O, dicho de otra forma, cómo sacar al hombre de su posible degeneración bestial y darle el estatuto y dignidad verdaderamente humanas que le corresponden.

A la hora de determinar la frontera que separa al hombre del animal, las manos juegan un papel predominante, simbólico, pero también literal, como se lee en *Expulsión de la bestia triunfante*:

> Los dioses dieron al hombre el intelecto y las manos, y lo hicieron semejante a ellos dándole facultades por encima de los otros animales; las cuales consisten no solamente en poder obrar según la naturaleza, sino también más allá de las leyes de esta, de modo que —formando o pudiendo formar otras naturalezas, otros cursos, otros órdenes, con el ingenio, con esa libertad sin la cual no existiría esa similitud— pudiera convertirse en dios de la Tierra.

Las manos, efectivamente, son la herramienta que permite al hombre desarrollar técnicas de dominación y alteración del curso de la naturaleza que resultan imposibles para el resto de los animales. Y a la vez simbolizan y representan el valor de un esfuerzo que es todo lo contrario de la sumisión resignada a la voluntad divina que predica el protestantismo, un esfuerzo que los dioses han querido que no tenga límites en su capacidad de desarrollo y que debe incluso revestir,

para Bruno, un carácter heroico. Por tanto, son las obras las que cuentan, es el resultado de los esfuerzos individuales el que obtiene el difícil premio tanto del conocimiento humano (la filosofía) como de la convivencia humana (política). Menospreciar el valor de estas obras, así como relegar la religión a la esfera personal, supone socavar las posibilidades que han sido dadas al hombre para ser plenamente hombre. Nada se obtiene sin esfuerzo, ni el control del propio destino (individual o social), que requiere enormes dosis de trabajo continuado y exigente, ni la armonía entre las dos dimensiones que a menudo desequilibran el ser humano: la acción y la contemplación, el cuerpo y el espíritu.

El mito de la Edad de Oro

El elogio de las manos de Bruno toma forma a partir de su rechazo de un mito antiquísimo, el de la Edad de Oro, que encuentra su primera manifestación en Occidente en los poemas *Teogonía* y *Los trabajos y los días* del griego Hesíodo (siglo VIII a.C.). Según este poeta, el desarrollo de los dioses, por un lado, y de los hombres, por otro, siguieron dos modelos de progreso diametralmente opuestos: los dioses habrían evolucionado a partir del caos primigenio y no sin sostener entre ellos brutales guerras que se saldaban con el derrocamiento de una generación por otra más joven. De este modo alcanzaron un modelo de convivencia ordenado, la estabilidad olímpica, regida por el gran Zeus, señor del trueno y del rayo. Por el contrario, los hombres habrían partido de una Edad de Oro caracterizada por el ocio continuo, una edad en la que no existía la necesidad de trabajar porque la misma naturaleza abastecía a la humanidad con el don de sus frutos, como se lee en *Los trabajos y los días*:

[Los hombres] vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatigas ni miseria; no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas, ajenos a cualquier clase de males. Morían como sumidos en un sueño.

A esta primera etapa bienaventurada de la humanidad le sucedieron otras representadas por un metal cada vez menos noble, hasta llegar a nuestro tiempo, protagonizado por los hombres de hierro. Un tiempo este en el que, de nuevo según Hesíodo, «nunca durante el día van a estar sus hombres exentos de fatigas ni tampoco durante la noche dejarán de ser aniquilados, sino que los dioses les procurarán ásperas preocupaciones».

El mito pagano de la Edad de Oro y de la degradación de la especie humana conoció numerosas versiones ya desde la Antigüedad clásica, de tal modo que se convirtió en un tópico de la cultura europea, y más aún a partir del Renacimiento, cuando ese mundo antiguo fue recuperado y exaltado por unos humanistas deseosos de romper con el, para ellos, oscurantismo medieval. A la hora de explicar la notoriedad de este mito conviene señalar su proximidad, aunque sea a grandes rasgos, con el relato del paraíso adánico narrado en el libro bíblico del Génesis: como los hombres de la Edad de Oro griega, Adán y Eva también vivían en un estado de despreocupación ante los problemas de subsistencia.

La indolencia, enemiga del conocimiento

Como siempre a la contra del pensamiento de su tiempo, Bruno denunció que esta situación presuntamente ideal era el peor de los escenarios posibles para el ser humano. Para

él, el no tener que preocuparse por nada es algo que solo puede conducir al hombre a la indolencia y, de ahí, a la ignorancia. El ser humano únicamente avanza ante la necesidad, su conocimiento, tanto teórico (filosófico) como práctico (técnico, político, moral), tiene lugar siempre en un escenario de apremio, no en uno de despreocupada lasitud. Como escribía el Nolano: «Por esto ha determinado la providencia que el hombre esté ocupado en la acción con las manos y en la contemplación con el intelecto, de tal manera que no contemple sin acción ni actúe sin contemplación».

También en este aspecto Bruno rompió con un tópico ya clásico presente en pensadores griegos como Aristóteles y en otros de época romana como Lucio Anneo Séneca (4 a.C.-65 d.C.), y que había hecho fortuna a lo largo de la Edad Media: la imposibilidad de conciliar la acción y la contemplación, la teoría con la práctica. Este era el ideal del ocio filosófico tal y como se había ido consolidando en Occidente desde que Aristóteles había instituido la necesidad de vivir una vida de contemplación (*biós theoretikós*), del todo despreocupada de los asuntos mundanos, casi la única forma de ser plenamente hombre. No obstante, conviene no olvidar que el concepto que constituye el núcleo de los ataques de Bruno, el ocio, poseía tanto en el latín medieval como en el del Renacimiento unas connotaciones muy distintas de las que tiene hoy día: baste señalar que de la palabra *otium* surge por negación el vocablo «negocio» (*nec-otium*), es decir, que el *ocio* era el estado deseable y que tenía que ocupar la mayor parte del tiempo de una persona cultivada, mientras que el *negocio* constituía una excepción pasajera, una obligación que debía ser resuelta con la mayor brevedad posible, de ahí el prefijo negativo. Lo contrario exactamente que la actual manera de entender la relación entre trabajo y ocio: el trabajo, el «negocio», es lo que ocupa la mayor parte del

tiempo, considerándose ocio los (breves) espacios que separan los períodos laborales.

LA IGUALDAD DE LOS SERES HUMANOS

Quien tuvo la capacidad de mirar más allá del pequeño mundo en el que viven los seres humanos y dirigir su mirada hacia un universo infinito, poblado de mundos similares a este y con vida también similar a esta, difícilmente podía aprobar el menosprecio que los considerados «descubridores» de América habían mostrado hacia los habitantes nativos de ese continente. La literatura que el siglo XVI produjo acerca de la llegada al Nuevo Mundo fue, como cabe suponer, abrumadora. Y, salvo contadas excepciones —entre las que se cuentan el fraile dominico español Bartolomé de las Casas (1484-1566) o el filósofo francés Michel de Montaigne (1533-1592)—, la imagen que Europa se hizo de los indios americanos fue la de unos seres salvajes, que no conocían ni civilización ni religión, vestían con poco más que tapujos y practicaban costumbres tan bárbaras e inhumanas como el canibalismo. No resulta nada extraño, por tanto, que los violentos métodos utilizados tanto para «civilizarlos» como para imbuirlos de la «verdadera religión cristiana», gozasen de una amplia aprobación en el viejo continente.

En 1550, esto es, cuando Bruno contaba solo dos años, la entrada en la ciudad de Ruan del rey francés Enrique II (el padre de quien sería el protector del Nolano durante su estancia en París) y su esposa Catalina de Médici fue amenizada por una fiesta de indios procedentes de Brasil. Más que una fiesta, las descripciones y los grabados de la época permiten apreciar un espectáculo ciertamente grotesco en el que los indios y sus presuntas costumbres eran expuestos a guisa

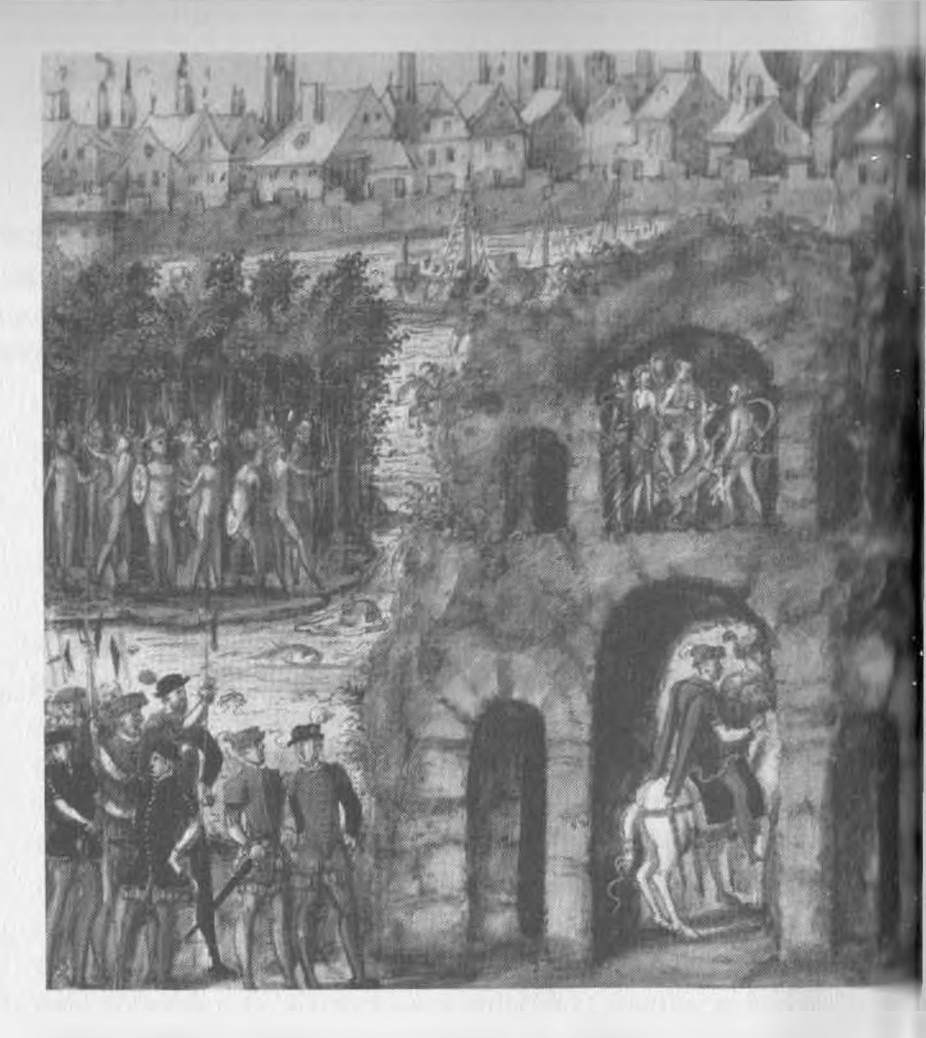
de curiosidad desde una arrogante superioridad. La convicción de la superioridad política, moral y religiosa de Europa era total, y ello a pesar de voces como las del mencionado Montaigne, quien en uno de sus *Ensayos*, titulado «Los caníbales», afirmaba que «cada uno llama barbarie a aquello a lo que no está acostumbrado». La de Bruno fue otra de esas voces raras y discordantes. Tanto en *La cena de las cenizas* como en *Expulsión de la bestia triunfante* dirigió una crítica atroz al navegante Cristóbal Colón (1451-1506) y a los numerosos marineros y conquistadores que le siguieron. Los llamó piratas y saqueadores, y también falsarios por disfrazar de interés por el conocimiento lo que no era sino pillaje a gran escala. Y aunque de forma más velada, apuntó igualmente contra una Iglesia católica que, ante la estocada que había representado la pérdida de adeptos en Europa a consecuencia de la expansión del protestantismo, buscaba equilibrar nuevamente las cuentas entre aquellos salvajes sin religión.

Es el hombre más peligroso para el hombre que otros seres vivientes.

Ciento sesenta artículos contra matemáticos y filósofos

El alma del cuerpo humano

La concepción de la vida humana que sostenía Bruno, efectivamente, no podía ser compatible con el menosprecio a individuos que forman parte también de la humanidad y que, simplemente, tienen costumbres diferentes de las propias. La vida humana era para el Nolano una materia vital que procede de una misma fuente divina, el intelecto universal, que se expande hacia el infinito y no hace distinciones superficiales como el color de la piel, la lengua que uno habla, la religión que se profesa o las normas políticas por las que una socie-



EN DEFENSA DE LA HUMANIDAD

El sentido de superioridad (religiosa, moral, política...) con el que los europeos llegaron al Nuevo Mundo, sumado al lucrativo mercado de esclavos africanos empezado en el siglo xv, puso las bases del racismo moderno. Las noticias que llegaban del continente apenas descubierto permitían forjar un imaginario poblado de gente semidesnuda, sin instituciones políticas desarrolladas, con religiones primitivas, costumbres poco sofisticadas y prácticas que caían en el salvajismo. América se ofrecía a Europa como un inmenso caudal de



riquezas para explotar, y sus pobladores, como gente a la que había que civilizar (esto es, «europeizar»), y evangelizar. Fueron muy pocas las voces que se alzaron contra el saqueo a gran escala que suponía la conquista de América. Entre ellas, la de Giordano Bruno fue de las más valientes al calificar la colonización americana, directamente, de acto de piratería. En la imagen, grabado que representa la entrada del rey francés Enrique II en Ruan, cuyos festejos incluyeron bailes de indios traídos de Brasil (a la izquierda).

dad se rige. La presencia del alma en todos y cada uno de los miembros de la especie humana es algo que no está en discusión. No solo en todos y cada uno de ellos, sino en todos los rincones del cuerpo humano, pues Bruno no concibe el alma como un órgano visible o invisible cuya ubicación se pueda determinar. Todo en la materia corporal está *animado*, porque el cuerpo solo puede sacar del alma su principio vital.

Esta alma que se distribuye por el cuerpo realiza funciones diversas en cada parte de él, de tal modo que la actividad del alma en el hombre lo empuja a manifestarse a la vez de forma animal, intelectual, incluso vegetativa, en función de qué partes del cuerpo prevalecen, de qué órganos o sentidos se han trabajado y desarrollado más. Esto explica las diferencias que pueden existir entre seres humanos en función de las partes de su cuerpo que en ellos se hallan más desarrolladas. Una hipotética distinción, por tanto, entre seres propiamente humanos por un lado, y animales de aspecto humano por otro, no tiene cabida alguna.

Para comprender hasta dónde llegó Bruno en su concepción de la difusión universal del alma en la naturaleza material conviene tener en cuenta que para él también los animales e incluso los vegetales, es decir, toda la materia viva, disponen de alma. Y no de un alma distinta a la humana, en absoluto, como se lee en *Cábala del caballo pegaseo*:

> [El alma] del hombre es idéntica en esencia específica y genérica a la de las moscas, ostras marinas y plantas, y a la de cualquier otra cosa que esté animada o tenga alma, de la misma manera que no hay cuerpo que no tenga en sí mismo, más o menos vivaz y perfectamente, comunicación con el espíritu.

Aquello que hace diferente a un ser humano de un animal y a un animal de un vegetal es, finalmente, lo mismo que hace

diferente a un ser humano de otro. El alma que se expande universalmente es siempre la misma, pero no actúa sino en una materia concreta (es decir, en un cuerpo, en unos órganos concretos). Las particularidades de la constitución física humana permiten al alma desarrollar en la materia-hombre un tipo de vida que puede considerarse superior, más sofisticada que en el resto de los animales. Por este motivo, el hombre es un animal ambiguo por definición, puesto que ningún otro ser de la creación tiene a su alcance un abanico tan grande de posibilidades de realización: desde llevar una vida prácticamente vegetal, como aquella ensalzada por los defensores del ocio y la Edad de Oro, hasta vivir en un continuo esfuerzo simultáneo tanto del cuerpo (acción) como del intelecto (contemplación) a fin de alcanzar las cotas máximas de realización. Aunque esta concepción de la naturaleza mixta alma-cuerpo es parecida a la que proporcionaba la escuela neoplatónica de Ficino, Bruno se distingue de ella en lo que se refiere a la solución que da a esta ambigüedad constitutiva del ser humano: si para Ficino, el carácter híbrido del hombre se resuelve dando prioridad al aspecto intelectual y distanciándose del corporal, para el Nolano resultaría igual de absurdo identificar la esencia del hombre con su alma que no prestar atención a las particularidades que, en el hombre, presenta la unión alma-cuerpo, lo que conduciría a considerarlo un animal más.

APOLOGÍA DE LA RELIGIÓN PAGANA EGIPCIA

En el Renacimiento se había consolidado el tópico del origen egipcio tanto de la ciencia como de la religión griegas. Conforme con él, Bruno dio a la religión egipcia un carácter absoluto: no solo la ciencia y la religión griegas habrían quedado marcadas por el Egipto faraónico, sino que tam-

bién el gran profeta de los judíos, el bíblico Moisés, habría aprendido todo de esa perdida civilización. De este modo, el filósofo puso tanto al judaísmo como al cristianismo en relación de dependencia directa de la religión egipcia. Más aún, la tradición cabalística judía (una escuela de interpretación simbólica y esotérica del Antiguo Testamento) no sería sino una sombría versión degradada de la magia egipcia. La obra que contribuyó de forma decisiva a consolidar este tópico en el Renacimiento fue el *Asclepio*, cuya autoría se ha atribuido tradicionalmente a Hermes Trismegisto, un sabio, mago y alquimista grecoegipcio cuya existencia, difícil de corroborar históricamente, resulta más bien legendaria. En todo caso, la escuela de pensamiento hermético toma de él su nombre.

El hermetismo defendía la tesis de la existencia de una *prisca theologia*, es decir, una «antigua teología» que habría sido otorgada por Dios a los hombres en la Antigüedad y que permitiría conciliar las distintas religiones y sus respectivas doctrinas en un corpus de creencias unitario. Bruno vio en la religión natural egipcia esa *prisca theologia*, y en el advenimiento del cristianismo el período de tinieblas que Hermes Trismegisto ya había pronosticado tras la decadencia de Egipto en su *Asclepio*.

Del antiguo país de los faraones, al Nolano le interesaba especialmente el hecho de que su religión fuese capaz de ver en cualquier manifestación de la naturaleza la presencia de Dios. No que convirtiera determinados elementos de la naturaleza en dioses o elementos sagrados, en absoluto, sino que fuese capaz de percibir en la materia al Dios que vive en ella. Esta posición, asumida en el momento en que Bruno la mantuvo, solo puede ser interpretada como una crítica a un catolicismo que había exagerado hasta tal punto el culto a las reliquias de los santos, que amenazaba caer en la simple idolatría, esto es, el culto a las imágenes.

La disputa por el valor sagrado que debe concederse a las imágenes no era nada nuevo, pues ya aparece en el Antiguo Testamento, cuando Dios prohíbe al pueblo de Israel elaborar estatuas con carácter divino y rendirles adoración. Pero es una cuestión que en el siglo XVI adquirió un protagonismo enorme con la expansión de la Reforma protestante: entre los muchos preceptos que distinguían a esta de la Iglesia católica se hallaba precisamente el rechazo de toda imagen en los templos y en las casas de los fieles. En respuesta, la Contrarreforma se volcó en incentivar la producción de imágenes que reflejaran lo sagrado. Basta pensar en la suntuosidad del arte barroco católico, con su amplio despliegue de cuadros, frescos y esculturas protagonizados por santos, mártires, vírgenes y cristos. En cambio, y según Bruno, «los egipcios nunca adoraron a cocodrilos y gallos, sino a los dioses y a la divinidad en cocodrilos y gallos». He aquí la diferencia entre una práctica idolátrica (dar culto a objetos materiales, atribuyéndoles un carácter sobrenatural) y una religión natural, que ve la presencia de Dios en todo aquello en lo que Dios se ha hecho presente mediante la creación.

Algunos insensatos e idólatras estúpidos buscan la divinidad en los excrementos de las cosas muertas e inanimadas.

Expulsión de la bestia triunfante

La crítica de Bruno a la religión, por tanto, se desenvolvió de forma gradual. Algunas prácticas del protestantismo que favorecen la disensión y alimentan el enfrentamiento social fueron combatidas frente a la posición predominante del catolicismo como la religión tradicional, de confluencia y consenso. Probablemente, algo de esta relativa preferencia por el catolicismo por parte del Nolano se hizo presente en su mente a la hora de tomar la infausta decisión de regresar a su Italia natal para poder ser reintegrado en la Iglesia católica. Sin embargo, cuando Bruno llevó al extremo su crítica a las raíces de

la religión y se adentró en la recomposición de una *prisca theologia* inspirada en la antigua religión natural egipcia, entonces el cristianismo en su conjunto fue visto como un elemento de degeneración y Cristo, directamente tratado de falsario e impostor. No es un salvador lo que el hombre necesita para encontrar a Dios: necesita, simplemente, de sí mismo y necesita tomar consciencia del hecho que «él mismo es Dios» en la medida en que es materia animada desde siempre por un alma universal e infinita. La función que pueda hacer la iglesia en este místico reencuentro debe ser, como en la religión egipcia, la de ayudar a tomar consciencia del hecho de que Dios es Dios en todas las cosas. La religión cumple, de esta manera, una doble función, filosófica y política: permite al individuo acercarse a la verdad (a la concepción del universo y de la materia como preñadas de Dios) y cohesiona la sociedad en torno a una concepción unitaria de Dios y la naturaleza.

Capítulo 4

IGNORANCIA, SABIDURÍA Y CAZA DE LA DIVINIDAD

Uno de los temas que acompañaron siempre a Bruno fue la posibilidad del hombre de acceder al conocimiento. Su propuesta en este ámbito le llevó a enfrentarse con los filósofos más tradicionalistas, que abogaban por el principio de autoridad, y con la iglesia, que ensalzaba la «santa ignorancia».

Al final de su fecundo período londinense, Bruno prolongó la reflexión moral y la crítica de la religión que había iniciado en *Expulsión de la bestia triunfante* en un sorprendente diálogo satírico, *Cábala del caballo pegaseo*, que publicó a finales de 1585 junto con otro texto no menos desconcertante, *El asno cilénico*. Como sucede a menudo en este autor, las cuestiones que abordan sus obras se sobreponen y se entrelazan, de tal forma que, mediante el desarrollo de su teoría de la asinidad (esto es, la ignorancia), aflora una verdadera epistemología, es decir, una teoría del conocimiento que se caracterizará por su crítica, a partes iguales, tanto del dogmatismo aristotélico como del escepticismo filosófico.

La publicación de estas dos obras representa la antesala del abandono definitivo de Inglaterra. A finales de octubre de 1585, su protector Michel de Castelnau fue requerido nuevamente en París y Bruno decidió marchar con él. La razón: que el nuevo embajador francés en Londres era un diplomático próximo al duque Enrique de Guisa (1550-1588), el poderoso e intolerante líder de la Liga Católica, por lo que la presen-

cia del Nolano en la capital inglesa, al menos como huésped de Francia, no iba a ser bien recibida, ni siquiera tolerada. Por otro lado, esa Liga Católica, formalizada en 1576, era una representativa muestra del cambio experimentado en el reino galo durante los dos años que Bruno residió en Londres. El objetivo de ese movimiento político no era otro que la extirpación en suelo francés del protestantismo, preferiblemente por las armas, lo que hacía imposible toda solución de compromiso entre las partes enfrentadas. Lo pagó la política del propio rey Enrique III, quien, inmerso en una situación cada vez más frágil, vio cómo eran revocados los edictos con los que había intentado pacificar la relación entre católicos y hugonotes, y que habían dado un cierto respiro al conflicto religioso.

> Ignorancia y arrogancia son dos hermanas inseparables en un solo cuerpo y una sola alma.
>
> *La cena de las cenizas*

Un hombre como Castelnau, intelectualmente abierto y liberal, no tenía ya cabida en la corte francesa, y menos aún el fraile con fama de hereje y perseguido por la Inquisición que lo acompañaba. Asediado de forma creciente por los miembros de la Liga Católica, el diplomático se vio obligado a abandonar la vida política y retirarse prudentemente a su residencia en Saint-Dizier, a un buen centenar de kilómetros de la capital. Es de suponer que la relación entre él y Bruno terminó aquí, porque el filósofo permaneció en París, alojado en el Collège de Cambrai, esto es, cerca de la Universidad de la Sorbona, el feudo del aristotelismo parisino.

SANTA ASINIDAD, SANTA IGNORANCIA

Ya se ha visto hasta qué punto la concepción cosmológica de Bruno representaba no solo un desafío a la visión del mundo



GUERRA A MUERTE ENTRE CREDOS

El regreso de Bruno a Francia coincidió con una radicalización de la cuestión religiosa en Francia. Mucho tuvo que ver en ello el papel jugado por la Liga Católica fundada por el duque de Guisa. La posibilidad de que Enrique III muriera sin hijos y la corona, en virtud de las leyes de sucesión galas, cayera en manos de su primo, el rey de Navarra Enrique de Borbón, de fe protestante, hizo que la violencia volviera al reino y alcanzara a la misma casa real. En 1588, dos años después de que Bruno abandonara para siempre Francia, la situación llegó a tal extremo que Enrique III hizo asesinar al duque de Guisa, solo para morir él mismo al año siguiente a manos de un fraile dominico de la Liga. Enrique de Navarra se convirtió así en el nuevo rey, no sin antes abjurar de su protestantismo, acto expresado en la célebre frase «París bien vale una misa». En la imagen, procesión de la Liga Católica en París, pintada por François Bunel el Joven.

aristotélica, sino que se adentraba también por caminos que lo llevaban a superar el paradigma copernicano, que estaba muy lejos entonces de ser conocido y aceptado de forma mayoritaria. La crítica a una determinada visión del universo lleva aparejada, en el italiano, una epistemología, es decir, una teoría sobre cuáles son las posibilidades del conocimiento humano, sus límites razonables y sus carencias. No era de esperar, de la mano del Nolano, un tratado sistemático, una terminología filosófica tradicional, un método analítico. Una vez más, la teoría del conocimiento bruniana discurre por cauces nada convencionales. En primer lugar, tanto en *Cábala del caballo pegaseo* como en *El asno cilénico*, Bruno retomó la forma de diálogo en italiano que ya había utilizado en *Expulsión de la bestia triunfante*. Ya se ha hablado del carácter simbólico que, en pleno siglo XVI, revestía la elección de la lengua vulgar en vez del latín. Pero interesa especialmente, en relación a la teoría del conocimiento del filósofo, remarcar el hecho que adopte la forma dialogada.

No es, ciertamente, este género literario el predominante en la rica y larga tradición filosófica occidental. Aun contando con los diálogos de Platón, que constituyen una producción casi fundacional en la historia del pensamiento, la tradición a la hora de hacer filosofía ha hecho prevalecer de forma muy mayoritaria el tratado de corte aristotélico. Es decir, el tratamiento sistemático, exhaustivo, desarrollado en primera persona por parte de un filósofo que pretende obtener una visión global y detallada sobre una determinada cuestión (ética, política, antropológica, metafísica, etc.). El hecho de elegir el diálogo como forma de vehicular el pensamiento tiene una consecuencia que, aunque resulte muy visible, no siempre es debidamente ponderada: por definición, en un diálogo hay como mínimo dos interlocutores (en el

caso de Bruno, casi siempre son tres, e incluso cuatro, como en *La cena de las cenizas*) que opinan cosas distintas, defienden sus posiciones y argumentan a favor o en contra de las hipótesis que se van planteando. Esto significa que el lector no se encuentra pasivamente situado ante los argumentos de un solo interlocutor (el autor), sino que puede valorar las aportaciones de los distintos personajes y posicionarse, también, a favor de unos u otros. La noción de conocimiento que aflora de esta forma de escribir filosofía es menos dogmática, más flexible, más dúctil a la diversidad de opiniones que no la que resulta de un tratado en el que se escucha una única voz. Por supuesto, el autor no siempre es neutral, y en esto sigue la línea marcada por los diálogos platónicos, en los que a menudo las intervenciones de Sócrates, más que un auténtico intercambio de opiniones, parecen simplemente soliloquios que esperan la aprobación del resto de personajes. Como Platón, Bruno evita aparecer nunca nominalmente en sus obras, pero eso no impide que sea fácil identificar su voz bajo la de alguno de los interlocutores. Es el caso de Teófilo («amante de Dios») en *La cena de las cenizas* (donde ese *alter ego* actúa directamente como altavoz del Nolano, al que reconoce admirar), o de Filoteo, en *De la causa, principio y uno* o *Sobre el infinito universo y los mundos*.

La asinidad negativa

Que la teoría del conocimiento bruniana adopte el nombre de «cábala» representa otra clara provocación irónica, tanto a la tradición judía cabalística (la filosofía mística desarrollada especialmente a partir del siglo X) como al cristianismo, que no podía ver de ninguna manera con buenos ojos la adscripción nominal a una tradición tan poco cristiana por

parte de un autor «cristiano» (por más heterodoxo que este fuese). Pero no se termina aquí la ambigüedad y la ironía. La epistemología bruniana se desarrolla a través de la alternancia continua entre el humor y la erudición, entre la broma y la reflexión seria, en la línea de otros grandes humanistas admirados por Bruno como Erasmo de Rotterdam en su *Elogio de la locura* o el inglés Tomás Moro (1478-1535) en su *Utopía*. Así, dos modelos de conocimiento son propuestos al lector, y el animal que los simboliza es ni más ni menos que el asno.

Evaluar las filosofías por su antigüedad es como pretender decidir si fue antes el día que la noche o viceversa.

La cena de las cenizas

Aprovechando el carácter ambivalente del asno (animal esforzado y a la vez sinónimo de pocas luces), Bruno teje una «doble asinidad», positiva y negativa. En lo que se refiere a esta última, el dardo del filósofo tiene un doble objetivo: por un lado, apunta a los pedantes de corte aristotélico, esos pensadores peripatéticos que en tiempos de Bruno aún tenían una presencia predominante en los centros del saber tanto de París (la Sorbona) como de Inglaterra (Oxford), y con los que el Nolano había tenido más de una experiencia poco satisfactoria. Por otro, arremete contra los escépticos, quienes limitan tanto el recorrido del conocimiento humano que lo hacen inviable.

Los aristotélicos, y no menos el propio Aristóteles, representan no solo una visión equivocada de la naturaleza (es decir, un mal «conocimiento de»), sino también una perspectiva excesivamente optimista sobre las posibilidades dadas a los humanos a la hora de conocer (de conocer cualquier cosa). En *Cábala del caballo pegaseo*, Bruno cedió la palabra al mismo Aristóteles para hacerle decir, con evidente voluntad paródica:

> Pensé y enseñé perversamente acerca de la naturaleza de los principios y de la sustancia de las cosas, deliré más que el mismo delirio acerca de la esencia del alma, nada pude comprender correctamente de la naturaleza del movimiento y del universo, y, en conclusión, me convertí en aquel por quien la ciencia natural y divina yace extinta en lo más bajo de la rueda, igual que en tiempo de los caldeos y pitagóricos estuvo en lo más alto.

A modo de ramificación, esta primera vertiente de la asinidad negativa afecta también a aquellos que han convertido, no la filosofía aristotélica, sino la religión cristiana, en un puerto de falsas seguridades desde el cual ejercer pasivamente la indigencia intelectual que hace imposible llegar a ningún conocimiento verdadero. «¡Santa asinidad, santa ignorancia», exclamaba Bruno en su irónico *El asno cilénico* parafraseando las célebres palabras de la Primera Carta a los Corintios de san Pablo: «Si alguno entre vosotros piensa que es sabio según la sabiduría de este mundo, que se haga necio para llegar a ser sabio. Porque la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios».

La crítica del Nolano a la religión (a cualquier religión) da aquí un paso más y reviste un carácter aún más mordaz. Para él, el creyente sustituye el auténtico deseo de conocer por la aceptación dogmática de fábulas y la espera de una recompensa ultraterrena, sin ser capaz de conceder a la vida presente el valor que merece. Los creadores de religiones («los mayores asnos del mundo», según sus palabras) se despreocupan absolutamente de las vicisitudes del mundo presente, preocupados como están por edificar un futuro inexistente. Esta asinidad negativa representa, pues, tanto los errores filosóficos del aristotelismo como los del dogmatismo religioso, cuyas consecuencias van mucho más allá del conocimiento: impiden

acceder a la verdad, efectivamente, pero en la medida en que, o bien erran totalmente en su interpretación o bien se desinteresan de los sucesos del mundo, impiden también el correcto desarrollo de los quehaceres humanos. Es decir, de la política.

Esto en lo que se refiere al aristotelismo. En cuanto a los escépticos, la crítica fue menos incisiva. Desarrollado por vez primera en Grecia por Pirrón de Elis (siglos IV-III a.C.), el escepticismo es un movimiento filosófico que defiende la imposibilidad de llegar a un conocimiento cierto sobre cualquier cosa. ¿Por qué? Porque sobre cualquier cuestión es fácil encontrar buenas razones para defender una determinada posición, y lo mismo otras para defender la contraria. El acceso a la verdad, por tanto, no está al alcance del ser humano, por lo que la obligación intelectual del filósofo es hacer frente a cualquier forma de dogmatismo que pretenda detentar falsamente la verdad. En otras palabras, ha de convertir la duda sistemática en su principal instrumento.

Bruno aceptó muy parcialmente la posición escéptica. Compartía con ella que el conocimiento pleno, la detención absoluta de la verdad, es algo que no está al alcance de los seres humanos. En esa línea, consideraba posible llegar a entender que el universo es infinito y está poblado, también, por infinidad de mundos. Pero, argüía, esta misma infinitud hace imposible, por definición, que se pueda llegar a conocer la totalidad del universo. Esta imposibilidad, sin embargo, no debe agotar la sed de saber, al contrario: debe acrecentarla aún más. Si el dogmático (aristotélico o cristiano) representa el asno en la medida en que este animal toma a pies juntillas el camino que le indica su propietario, el escéptico es símbolo de la falta de criterio de ese mismo asno que, ante dos caminos, se queda inmóvil sin saber cuál de los dos tomar.

La asinidad positiva

Frente a este doble modelo negativo (por exceso y por defecto) de asinidad, Bruno defiende una imagen simbólica del asno que debe constituir el modelo de aproximación al conocimiento. Es la asinidad positiva. Aquí se pone al descubierto un animal con las virtudes del trabajo esforzado y sostenido, es decir, el don de la perseverancia y la humildad. El ser humano que quiere emular a este asno positivo debe ser consciente del hecho de que la verdad, la sabiduría, es siempre un horizonte hacia el cual dirigirse, pero al que nunca se llega, tal y como se ha visto al exponer la crítica de Bruno al escepticismo. Ahora bien, que el camino del saber no tenga final no significa que no valga la pena recorrerlo, que no sea posible avanzar a través de él. Del hecho que se decida o no emprender este camino de forma seria depende, en realidad, que el ser humano se realice verdaderamente como tal o permanezca en el lado de las bestias, procurándose una existencia más propia de un animal que de un hombre. Aquí, la asinidad positiva de Bruno enlaza con la doctrina del esfuerzo y el elogio de las manos que se han visto en el capítulo precedente.

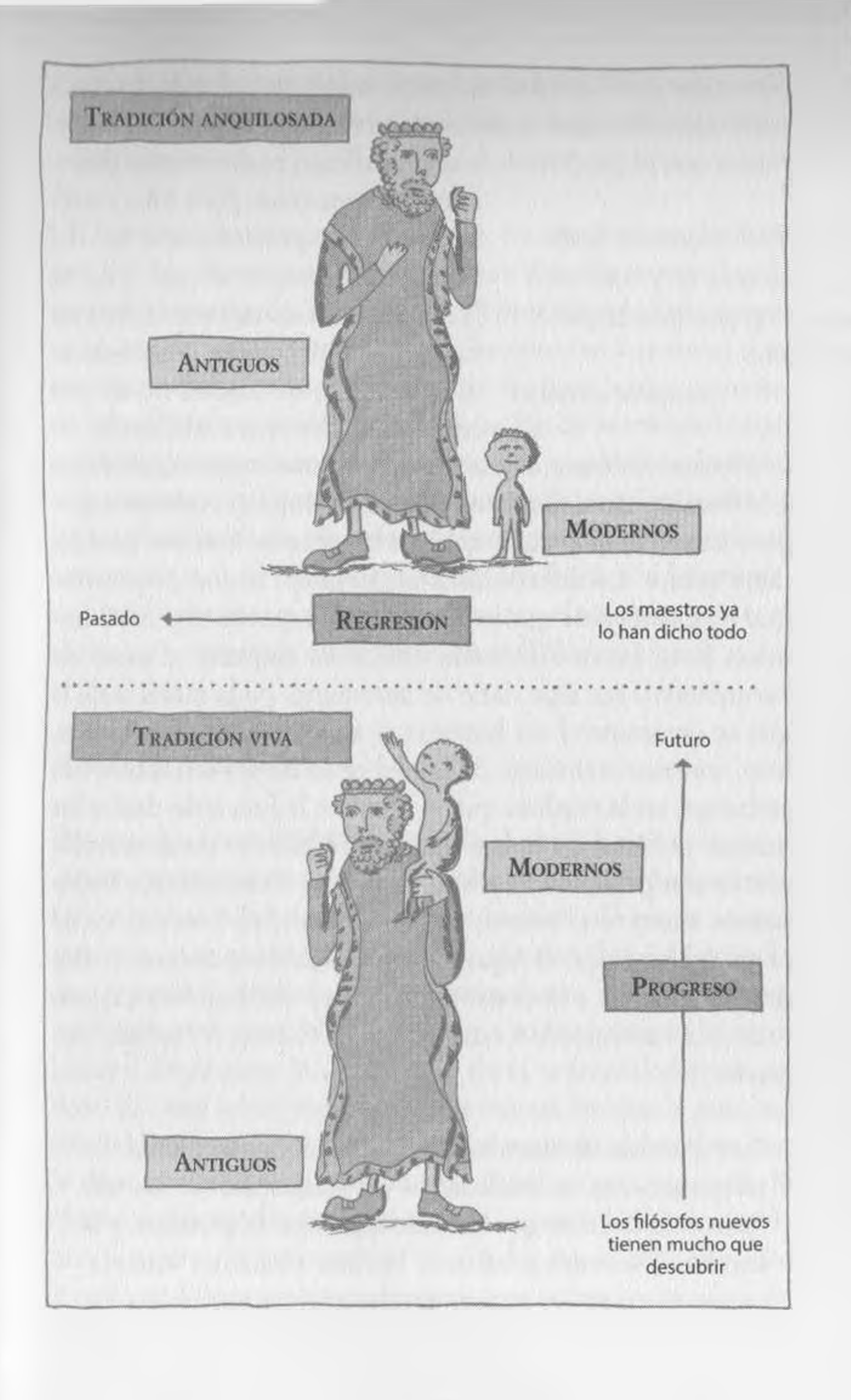
Gracias al curioso bibliotecario de Saint-Victor, en París, que tenía la costumbre de tomar nota de todo aquel que iba a su biblioteca y de lo que leía, se sabe que Bruno tuvo ocasión de leer (o releer) el poema materialista de Lucrecio *Sobre la naturaleza de las cosas*. En la epistemología bruniana se encuentran no pocos elementos inspirados en ese filósofo-poeta latino del siglo I a.C. Uno de ellos es justamente la relación que Lucrecio establece entre lo que hoy se diría el órgano y el uso. Dice Lucrecio: «Aquello con lo que nacemos crea el uso». ¿Qué quería decir con esto? Que los órganos de que todos los seres vivos disponen se deben a la casualidad.

CONTRA EL INMOVILISMO DE LA TRADICIÓN

En los diálogos de Bruno aparece a menudo la figura del pedante que siempre tiene en los labios citas de los autores antiguos. Con ellas pretende demostrar que todo lo que de verdad vale la pena ya lo han dicho esos maestros, y que por ello los nuevos filósofos nunca encontrarán nada que sea novedoso. Contra este clasicismo inmovilista apareció en el Renacimiento otra manera de valorar la aportación de los antiguos. Según ella, esta no había agotado las posibilidades de conocer, sino que era el punto de partida para alcanzar nuevos conocimientos. Una frase del filósofo del siglo XII Bernardo de Chartres proporcionó una imagen altamente ilustrativa para describir esta relación con los antiguos: «Somos como enanos en hombros de gigantes. Por eso, podemos ver más y más lejos que ellos».

El progreso del conocimiento

En obras como *La cena de las cenizas*, Bruno se manifestó como un acérrimo defensor de esta concepción del progreso del conocimiento: «Nosotros somos más viejos y tenemos más edad que nuestros predecesores», escribió. Pero no de cualquier tipo de conocimiento. Según él, resultaría impropio creer que el simple hecho de haber nacido siglos después de Platón convierte a cualquier aprendiz de filósofo en un pensador mejor que el ateniense. O que cualquier poeta de hoy será mejor que Homero. El conocimiento progresa, y lo hace a espaldas de los gigantes que nos han precedido, es decir, de los clásicos, pero solo en lo que atañe a la ciencia y la técnica, no a los saberes humanísticos como el arte o la filosofía. De esta noción del progreso emerge, paralelamente, una nueva noción de tiempo y de sentido de pertenencia: no somos más contemporáneos de aquellos que han nacido en nuestra época que de los antiguos sobre los que se basan nuestras ideas. Más bien al contrario. Algunos de nuestros coetáneos (los pedantes a los que Bruno critica tan a menudo) nos son menos contemporáneos que los antiguos. Copérnico, nacido casi un siglo antes que el Nolano, sería en este sentido más próximo a él que la mayoría de los que vivieron en su tiempo, pero permanecieron instalados en un modelo de conocimiento anticuado.


Tradición anquilosada
Antiguos
Modernos
Pasado
Regresión
Los maestros ya
lo han dicho todo
Tradición viva
Futuro
Modernos
Progreso
Antiguos
Los filósofos nuevos
tienen mucho que
descubrir

No existe una finalidad concreta, nadie ha pensado en dar a unos animales unos órganos concretos y a otros, otros diferentes con el propósito de que pudiesen realizar unas determinadas funciones. Esta idea resulta claramente polémica a la luz del aristotelismo, según el cual todo en la naturaleza está encaminado a un fin y, por tanto, si los seres humanos disponen de manos no es por casualidad sino para utilizarlas de una forma concreta. Dicho de otra forma, según Aristóteles, si el hombre tiene manos es porque es hombre, mientras que para Lucrecio (y para Bruno), el hombre es hombre porque tiene manos. La diferencia es importante. Bruno presupone que no existe nada que indique que la especial dignidad humana (esto es, su diferencia sustancial respecto el resto de los animales) sea algo dado de antemano. Ni la materia de la que se compone el ser humano ni su alma difieren en absoluto, constitutivamente, de las del resto de la naturaleza. Sin embargo, en la medida que al hombre le han sido dadas las manos, tiene en su haber unas posibilidades de desarrollo que le son privativas. En una tradición filosófica que había puesto siempre el acento de la singularidad humana en la razón (el lenguaje, el *lógos*, la capacidad de raciocinio), este desplazamiento a la constitución física del hombre supuso toda una revolución. Como se lee en *Cábala del caballo pegaseo*:

Todos los ciegos no valen por uno que ve y todos los necios no pueden suplir a un sabio.

LA CENA DE LAS CENIZAS

> La institución de doctrinas, la invención de disciplinas, las congregaciones de ciudadanos, las estructuras de los edificios y otras cosas que también significan la grandeza y la excelencia humana y hacen al hombre triunfador verdaderamente invicto por encima de cualquier otra especie: todo

esto, si lo miras con detenimiento, no tiene tanto que ver con el dictado del ingenio como con el de la mano, el órgano de los órganos.

Disponer de manos, sin embargo, no significa en absoluto que no sea necesario esforzarse para llegar a conquistar la auténtica condición humana. Los hombres pueden permanecer en un estadio bestial (el de la asinidad negativa) si se instalan en una presunta condición de seres excepcionales, aceptando falsos modelos de explicación de la realidad (aristotelismo), posponiendo en un más allá su plena realización (cristianismo) o negándose a asumir a la vez los límites y las posibilidades de avanzar en el camino del conocimiento (escepticismo). O bien pueden también llegar a ser verdaderamente humanos si utilizan las manos y el esfuerzo perseverante para construir estructuras de civilidad auténtica.

EL HÉROE FURIOSO

Escapar a su condición bestial para devenir hombre no es el último horizonte en las posibilidades de realización humana. Las manos dan la posibilidad al ser humano de ser un animal que reina por encima del resto de animales. No deja por ello de ser animal, pero abandona su condición bestial. Una vez realizado este paso, el hombre tiene todavía ante sí la posibilidad de alejarse un paso más de la animalidad para ser dios. En esta labor ya no serán las manos las que le guiarán, sino el intelecto. Pero la senda que conecta el hombre con la divinidad es excepcionalmente difícil, poco transitada. Si Bruno se mostraba escéptico sobre la posibilidad de que la mayor parte de los hombres (incluidos entre ellos filósofos y teólogos) llegaran a ser algo más que asnos resignados, al-

canzar el grado de dioses es algo que está al alcance de una ínfima minoría. De aquí que el Nolano haya sido a menudo tildado de pensador elitista y desconfiado de las capacidades de la mayoría de sus congéneres.

Como es costumbre en él, el tránsito del hombre al dios es descrito recurriendo a imágenes simbólicas y tiene lugar de manera especial en el último de sus diálogos italianos, *Los heroicos furores*. Heroísmo y furor son los dos sustantivos que acompañan al filósofo que emprende la búsqueda de dios, de un dios que no está fuera (fuera de la naturaleza o fuera de él mismo) y que por este mismo motivo resulta más escurridizo y difícil de cazar. Porque el héroe furioso es, efectivamente, un cazador. La caza (intelectual) como imagen tiene una larga tradición filosófica, que se remonta al mismo Platón, quien, en su diálogo *El sofista*, intentaba cazar al eterno rival siempre con resultados más bien desalentadores. En filosofía, por lo tanto, la caza acostumbra a reflejar una operación ciertamente compleja, que requiere estrategia, experiencia, paciencia, agudización de los sentidos... y que a menudo no da como resultado sino un zurrón vacío. El héroe furioso es un cazador que se distingue del simple filósofo (el *sapiente*, el sabio, quien, simplemente, sabe cosas) porque está tocado por un entusiasmo divino, por el furor del amor por el saber. Cabe señalar que la evolución del significado del término «furor» en las distintas lenguas románicas modernas le ha acabado dando un sentido que lo emparenta más bien con la cólera, la ira o cualquier otra emoción de tipo negativo. No era este el sentido que le quería dar Bruno. El furor bruniano es, en la línea de su predecesor Marsilio Ficino, la mejor traducción de la *manía* platónica, es decir, la exaltación de carácter divino que provoca el amor. Si a Platón el término *manía* le sirve para explicar un impulso que procede de fuera, que excede al

hombre, que no tiene en él su origen, a Bruno el *furor* le permite poner de relieve igualmente el carácter entusiástico que debe guiar a quien es movido por este amor heroico, este furor divino. El héroe furioso, como el enamorado auténtico, no pone límites ni medida a los esfuerzos que debe realizar para llegar al objeto de su deseo, aun a sabiendas que la consecución plena de su objetivo es imposible. Como Sócrates, el héroe de Bruno sabe a ciencia cierta, únicamente, que no sabe. Es decir, sabe hasta qué punto hay cosas que no sabe (y este es el punto de arranque de cualquier investigación filosófica; quien cree saberlo todo no hace ningún esfuerzo por saber), pero también sabe que nunca llegará a saber todo lo que desearía saber: la verdad, que es infinita, no puede ser encerrada en ningún saber finito.

El mito del cazador

El personaje de la mitología griega que mejor encarna este furioso cazador de la verdad es Acteón. Según la versión más divulgada de su mito, la misma que recogió Bruno, Acteón era un experto en el arte de la caza. Una vez, avanzando al acecho de una presa en un bosque de Beocia, topó con Diana (Artemisa para los griegos), diosa precisamente de la caza. Diana se estaba en ese momento bañando desnuda y Acteón quedó totalmente confundido ante aquella belleza divina. Para castigar esa intromisión, la diosa transformó a Acteón en ciervo y le atizó sus propios cincuenta perros, que lo hicieron pedazos para luego partir sollozando en busca de su dueño.

La interpretación clásica del mito tiene que ver con la osadía (aunque fuese involuntaria) de Acteón accediendo a una belleza que, como mortal, le estaba vedada. Bruno, sin embargo,

aprovechó el relato para darle un significado completamente distinto, aunque perfectamente coherente con el texto y filosóficamente más profundo. Acteón simboliza el cazador convertido en presa, el cazador cazado. La reacción de Diana, más que un castigo o una venganza, debe ser considerada la consecuencia natural e incluso deseable para Acteón. Una vez absorbida con la mirada la belleza ideal de la diosa, el cazador habría comprendido que aquello que verdaderamente buscaba no se encontraba fuera, en la irresistible belleza del ciervo (no hay que olvidar la enorme potencia literaria, mitológica e iconográfica que reviste la figura del ciervo desde tiempos antiguos, y que lo convierten en símbolo de una belleza que se escabulle o de la pureza y de la sed de amor cuando se lo representa abrevándose en un río), sino en la todavía más irresistible belleza de la diosa, que ahora ya no estaba fuera de él, sino dentro de él. Ser convertido él mismo en ciervo, es, para Bruno, la comprensión de la superioridad de esta belleza interior. En este sentido, ser devorado por los propios perros no es otra cosa que la aniquilación de un dualismo en el que el hombre busca en el exterior, en un exterior metafísico: el cielo, el alma como algo separado del cuerpo, Dios como algo destacado de su creación. Para Bruno, los perros representan los pensamientos de Acteón, que iban en busca de algo fuera de sí mismo y lo encontraron dentro de sí en el justo momento de contemplar la belleza divina:

> No hay que buscar la divinidad lejos de nosotros, puesto que la tenemos al lado, incluso dentro.
>
> *La cena de las cenizas*

> La voluntad persigue las cosas naturalmente, es decir, según la razón por la cual son en sí. Así Acteón, con esos pensamientos, esos canes que buscaban fuera de sí el bien, la sabiduría, la belleza, la montaraz fiera, por este medio llegó a

> su presencia; fuera de sí por tanta belleza arrebatado, devino en presa; se vio convertido en aquello que buscaba. Y se dio cuenta que la anhelada presa de sus perros, de sus pensamientos, no era sino él mismo, porque habiéndola encontrado dentro de sí, ya no era necesario buscarla fuera.

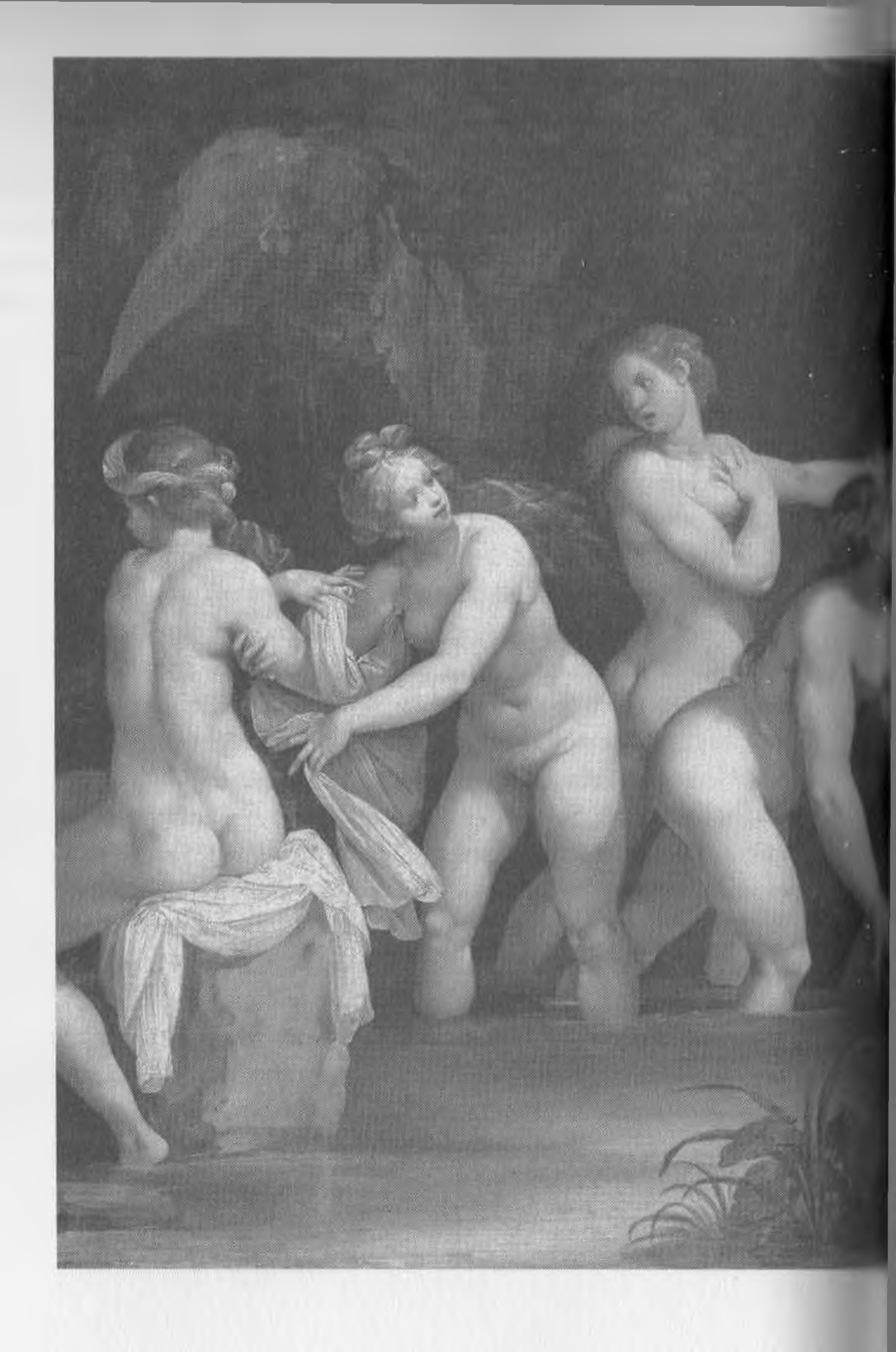
Comprender, llegar a una humana, posible (y siempre limitada) comprensión de la divinidad requiere por tanto dejar de ver la realidad desde fuera (yo, aquí; el mundo allá). Y exige hacerse uno con el mundo, que a la vez significa hacerse uno con Dios, porque Dios no está presente en ningún más allá, en ningún cielo cristiano, en ninguna esfera supralunar aristotélica, en ningún cielo ideal platónico.

La operación descrita por Bruno presenta vestigios neoplatónicos importantes. También para un neoplatónico, acceder a la divinidad implica adentrarse más en uno mismo que no salir a buscar a esa divinidad fuera, porque todo lo que es el hombre procede de esta misma divinidad original, lo que Plotino llamaba el Uno. Sin embargo, en Plotino y el resto de autores neoplatónicos, incluidos los de la escuela florentina del siglo XV, este adentrarse en uno mismo implica siempre un alejamiento de la propia condición corporal, material. Es decir, el hombre se encuentra a sí mismo en la medida en que es capaz de dejar de concebirse como cuerpo y logra adentrarse en su alma, que es su auténtica naturaleza y que lo emparenta directamente con la realidad divina. En Bruno, sin embargo, este camino hacia dentro, este convertirse el cazador en presa, aunque implique un acceso a la realidad divina, no contempla un rechazo de la realidad material. El Acteón paralizado por la belleza irresistible de Diana es el filósofo que ha comprendido que Dios está en él, en cada rincón de su materia y que, por tanto, no es sino en sí mismo que debe buscarlo. La aniquilación material del

CAPÍTULO 5

LA MAGIA, O LA VINCULACIÓN DE TODAS LAS COSAS

Para Bruno, la magia es un saber que permite acceder a los secretos de la naturaleza y a vislumbrar los vínculos que se establecen entre los diferentes elementos que la integran. Gracias a su estudio, es posible apreciar que la realidad, aunque parezca diversa, es una sola.





Para Giordano Bruno, la figura del cazador Acteón simbolizaba «el intelecto aplicado a la caza de la divina sabiduría, a la aprehensión de la belleza divina». El filósofo tomó el mito de una de las obras maestras de la literatura latina, el poema *Las metamorfosis*, de Ovidio (43 a.C.-17 d.C.), en el que se relata cómo el cazador fue transformado en ciervo por la diosa Diana, momento que recoge esta pintura del italiano Giuseppe Cesari, realizada hacia 1604, esto es, cuatro años después de la ejecución del Nolano.

cazador por parte de los perros, en la medida en que los animales representan los pensamientos, debe tomarse, naturalmente, en sentido alegórico: los pensamientos se vuelcan sobre uno mismo, como los perros sobre su dueño.

«GIORDANO BRUTO»

Bruno dedicó al abad de Belleville, Piero del Bene (miembro de una importante familia italiana de banqueros instalada en Francia), las obras que publicó durante esta segunda estancia en París. Igualmente, hizo buena amistad con Iacopo Corbinelli y Gian Vincenzo Pinelli, ambos italianos y bien relacionados con la corte de Enrique III. Pero ninguno de ellos pudo hacer nada para librar a Bruno de los problemas que parecían perseguirlo allá donde fuese.

Poco después de su llegada a la capital francesa, el Nolano trabó relación con el matemático salernitano Fabrizio Mordente, quien acababa de publicar la segunda edición de un tratado en el que daba a conocer un singular compás (conocido como «compás proporcional de ocho puntas») que permitía medir tanto la longitud y el área de una circunferencia como las fracciones de un ángulo. Bruno se mostró entusiasmado con el hallazgo de su compatriota, al que llamó «el dios de los geómetras», y le propuso traducirle la obra al latín para darle una mayor proyección. Al poco tiempo veían la luz, efectivamente, los *Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salernitani*, en los que, más que traducir, exponía la invención de Mordente. Pero el interés del Nolano por el instrumento del salernitano no era en absoluto matemático. De la misma forma que, de la cosmología copernicana, había sabido sacar la semilla para desarrollar una intuición filosófica tan potente como la de la infinitud

del universo, el compás de Mordente le interesaba solo desde un punto de vista filosófico, concretamente para probar su tesis de la posibilidad de establecer unidades últimas de medida (las equivalentes a los átomos en su teoría cosmológica), lo que contradecía a Aristóteles cuando este afirmaba que una longitud no podía sino dividirse *ad infinitum*. La divulgación del invento de Mordente por parte de Bruno, por tanto, incluía una cierta desvaloración del matemático, quien no habría comprendido el alcance y las implicaciones filosóficas de su propio descubrimiento.

Aunque el pensador nunca se apropió de la autoría del compás, Mordente reaccionó de forma iracunda a una publicación que osaba corregir y ampliar sus aportaciones, e hizo todo lo posible para retirar el libro de la circulación. El Nolano, que precisaba de estímulos mínimos para desatar la virulencia de su pluma, publicó inmediatamente dos opúsculos satíricos perfectamente explícitos en sus títulos: *El idiota triunfante* y *La interpretación de los sueños*, que constituían un ataque frontal y despiadado contra el matemático. Pero Mordente no se dio por vencido y aprovechó los importantes apoyos de que gozaba entre los miembros de la Liga Católica para pedir su intervención en el caso.

Mas el desagradable enfrentamiento con Mordente no fue el único en el que Bruno se vio envuelto en esas fechas. Simultáneamente, había protagonizado una intervención no menos polémica en el Collège de Cambrai, donde, a principios de junio de 1586, osó rebatir en el curso de un debate ni más ni menos que ciento veinte aspectos de la física aristotélica que le parecían erróneos. El Nolano tuvo la mala suerte de que el primero en intentar contestarle fuera Rodolphe Callier, un abogado que pertenecía justamente a esa facción católica moderada próxima a Enrique III que intentaba mantener bajo control los excesos tanto de la Liga Católica

como de los hugonotes. Dicho de otro modo, Callier era uno de los suyos, por lo que Bruno evitó contestarle con la contundencia que hubiese deseado. Pero ni aun así logró calmar al abogado, quien al intentar rebatir los argumentos antiaristotélicos del italiano de forma más bien confusa, acabó perdiendo los papeles, insultándole y llamándole «Giordano Bruto». Ante esto, el Nolano se vio obligado a abandonar el aula universitaria en medio de abucheos y un tumulto general. Al cabo de pocos días se encontraba en tierras germánicas. De la misma manera que había dejado atrás Londres, ya no volvería a pisar nunca más París. Su segunda estancia en la capital francesa fue breve: llegó a finales de octubre de 1585 y en junio de 1586 huyó de ella. Para entonces, habían transcurrido ya diez años desde que había abandonado Nápoles. Le esperaban tierras germánicas.

Tras su huida de París, Giordano Bruno partió rumbo, esta vez, a tierras germánicas. A pesar de su facilidad para meterse en problemas allá donde iba, el Nolano no dejó nunca de perseguir una estabilidad material e intelectual que le permitiese tanto sostenerse económicamente como llevar a cabo su incansable necesidad de filosofía. De ahí que recalara en ciudades medias o grandes, pero siempre con centros de enseñanza universitaria importantes. Es más, su periplo puede reconstruirse perfectamente gracias a los documentos de registro que acreditan su presentación en las respectivas instituciones académicas. Por ellos se sabe que en Marburgo, primera parada alemana un poco prolongada de su itinerario, se presentó como «doctor en teología», aunque no consiguió ningún cargo como docente, muy probablemente debido a las suspicacias que despertaba su posicionamiento netamente contrario al aristotelismo. Muy diferente fue la acogida que se le dispensó en la cuna del protestantismo, Wittenberg, donde setenta años antes Martín Lutero había dado inicio a la Reforma. En el verano de 1586 se presentó

en su universidad con las credenciales de «doctor italiano» y pudo desarrollar sus lecciones, escribir de forma profusa y disfrutar de una tranquilidad como solo había encontrado en Londres, en casa de su buen amigo y protector Michel de Castelnau. Durante los dos años que pasó en Wittenberg, la pluma de Bruno se adentró principalmente en comentarios a la filosofía de su admirado Ramón Llull y a las obras de Aristóteles, que retomaban cuestiones ya apuntadas durante su segunda estancia en París.

Probablemente debido a un cambio en la orientación académica de la universidad, Bruno hubo de abandonar Wittenberg en marzo de 1588. Contaba ya cuarenta años, de los cuales se había pasado los doce últimos huyendo. La experiencia acumulada en ese tiempo le hizo ser perfectamente consciente de la dificultad de que un filósofo de pensamiento abierto como el suyo pudiera encontrar una ciudad, una institución o un protector que lo acogieran sin problemas.

Pocas semanas más tarde, Bruno recalaba en Praga, ciudad que Rodolfo II (1552-1612) había convertido en capital del Sacro Imperio Romano Germánico. La intención del filósofo era la de ser presentado en la corte y ganar el favor de ese emperador con fama de excéntrico, mecenas generoso, aficionado al coleccionismo y apasionado de la alquimia y la astrología. Logró su objetivo solo de forma parcial: su dedicatoria a Rodolfo II de los *Ciento sesenta artículos contra matemáticos y filósofos* le valió una gratificación de trescientos táleros, pero ningún cargo que le permitiese seguir residiendo en Praga. Seis meses después de haber llegado, volvió a echarse a los caminos, esta vez con destino a Helmstedt, en cuya universidad, fundada apenas trece años antes, se inscribió. Esta vez no fue solo, sino que le siguieron algunos discípulos fieles que había hecho en Wittenberg. Entre ellos se encontraba Hieronymus Besler (1566-1632), su copista y

hombre de confianza en este último período de la vida de Bruno.

El hecho de encontrarse rodeado de seguidores que lo admiraban e impelían a seguir avanzando en sus investigaciones, unido al ambiente de una universidad joven y sin los vicios de otras instituciones más vetustas, hizo que el Nolano albergara esperanzas de haber encontrado un segundo Wittenberg en Helmstedt. No fue así. Seis meses después de su llegada a la ciudad, el filósofo fue excomulgado. Los motivos no están claros, pero Helmstedt era por entonces un importante núcleo protestante y Bruno, alguien poco dado a las componendas, a callar sus ideas, ya fuera ante la autoridad religiosa o la civil. Intentó defenderse, pero en vano. Y aunque aún permaneció unos meses en Helmstedt, en la primavera de 1590 marchó a Frankfurt. Durante este tiempo, y gracias a la eficiente colaboración de Besler, Bruno escribió buena parte de sus obras dedicadas a la magia, como *Sobre la magia*, *Tesis sobre magia* y *Sobre la magia matemática*.

> **La magia no es nada más que un conocimiento de los secretos de la naturaleza a través de sus obras.**
>
> ACTAS DEL PROCESO

LA MAGIA COMO FILOSOFÍA

El de «magia» es un término equívoco, que puede dar (y ha dado) lugar a interpretaciones erróneas del pensamiento de Bruno. Conviene señalar que, para él, la magia no significa nigromancia ni brujería, esto es, un tipo de ritual destinado a invocar pseudodivinidades o demonios con propósitos oscuros. En absoluto. Más bien es algo que en su intención última coincide tanto con la antiquísima tradición de la alqui-

mia como con los esfuerzos de la primera filosofía griega, la previa al advenimiento de Sócrates y Platón. Su objetivo así no es otro que ser un instrumento que, de forma paralela a la filosofía, permita una comprensión unitaria de la naturaleza que rompa con los falsos dogmas aristotélicos y cristianos. Más aún, lo que el Nolano intentó fue crear una síntesis (de gran dificultad, ciertamente; el pensamiento de este autor no acostumbra a caracterizarse por plantearse escenarios intelectuales simples) entre magia y filosofía. O, mejor dicho, poner las bases de una magia filosófica.

La magia de Bruno puede ser considerada la rama práctica (lo que hoy se llamaría una «filosofía aplicada») de su concepción cosmológica y metafísica, de su teoría de la naturaleza y de su antropología. Para él, la correcta comprensión de la unidad del universo no puede ser una convicción meramente intelectual, algo que se comprenda, pero no se experimente. Por este motivo, Bruno desarrolló una «teoría de los vínculos» que tiene como objetivo mostrar de forma práctica cómo el universo está íntimamente relacionado, conformando un todo unitario. Si todo está verdaderamente vinculado, si el cosmos entero no es sino la manifestación aparentemente plural de una sola esencia, entonces debe ser posible experimentar los puntos de unión, los encuentros (y los desencuentros) entre todo aquello que existe. Que todo sea uno no quiere decir, sin embargo, que todo se relacione con todo de forma homogénea, sin discriminación alguna. La materia tiene sus propiedades. El agua y el aceite no toleran una vinculación que vaya más allá de la yuxtaposición: pueden estar uno al lado de otro, pero no se mezclan. En cambio, el agua y el vino, sí. Sucede lo mismo con las personas. No todas tienen las mismas características, sensibilidades, capacidades. Unas reaccionan a una cosa y otras a otras, y por este motivo no todos los vínculos humanos son

apropiados (ni a nivel afectivo, ni de amistad, ni político). Conocer cuáles son las vinculaciones apropiadas y cuáles no lo son supone una comprensión de qué propiedades tiene cada cosa o persona, y a qué reacciona y de qué forma.

Podría parecer que hay cierta contradicción entre afirmar el carácter finalmente unitario de la naturaleza, la vinculación de todo con todo, y a la vez iniciar la comprensión de esta unidad por la diferenciación. La intuición de Bruno toma forma de red. Tanto los objetos como los seres vivos son un nodo de una red de interconexiones en virtud de la cual no actuamos ni reaccionamos nunca de forma simple, como si el estímulo recibido fuese el único que existe. Somos a la vez centro y periferia (porque en una red cada nodo es central para él mismo, pero no lo es más que el que tiene a su lado) en un sistema de vínculos incontables, y solo la experiencia nos puede llegar a proporcionar un conocimiento sobre qué lugar ocupa cada sujeto en esta red de relaciones. Con su teoría de los vínculos, Bruno intentó dar una respuesta (una respuesta imposible, en realidad, si se quiere exhaustiva, como el mismo filósofo siempre reconoció) a la admiración que le provocaba el hecho de que seres semejantes sean, a la vez, tan diferentes, que a unos les guste (es decir, reaccionen ante) una cosa, y a otros les motive otra. Que a unos les guste una misma cosa ahora y mañana, otra.

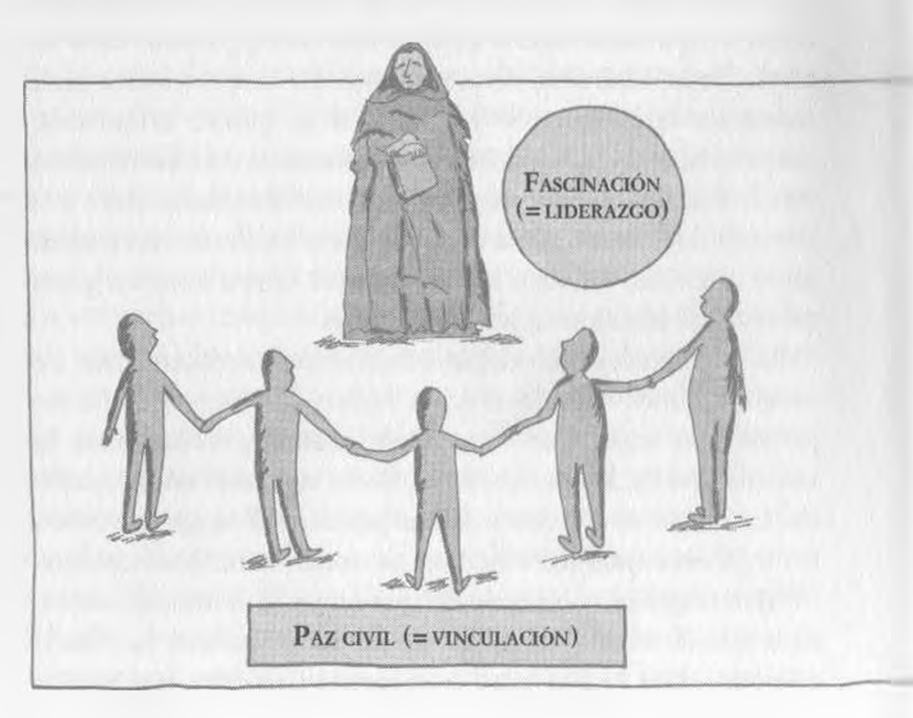
En el marco de la magia bruniana, el conocimiento de estas dinámicas de vinculación reviste una importancia especial para aquel que tiene como misión, precisamente, la vinculación de los hombres, es decir, su convivencia pacífica. La magia se convierte así en política. El mago auténtico no solo reconoce los vínculos naturales entre los hombres (lo que requiere una intuición que no todo el mundo tiene), sino que él mismo utiliza su poder de atracción, la «fascinación», dice Bruno (algo que, probablemente, hoy se lla-

EL MAGO COMO LÍDER

La obsesión por el orden social es una constante en Bruno. El precio que los enfrentamientos políticos y religiosos del siglo XVI se cobraron en vidas humanas motivó tanto sus críticas a la dimensión individualista del luteranismo como su particular filosofía mágico-política. El papel que jugaban reyes y emperadores en un contexto inestable como el que le tocó vivir al Nolano hizo recaer en esas figuras buena parte de las esperanzas de reestablecer la concordia social. Enrique III en Francia, Isabel I en Inglaterra o Rodolfo II en el Sacro Imperio fueron objeto de elogios por parte de Bruno, que siempre creyó que su pensamiento tenía una dimensión práctica. Su gran aportación a la antigua tradición mágica es precisamente el cariz político que reviste su teoría de los vínculos.

La vinculación de los seres humanos

En el sistema coherente y unitario que es el universo, el hombre ocupa un puesto que no es nunca aislado, sino que está directamente



relacionado con una multitud de estímulos, entre los cuales el resto de seres humanos representa una parte fundamental. No todos, sin embargo, tienen los mismos intereses, sensibilidad o experiencias, elementos que determinan la forma de responder a los estímulos que los rodean. ¿Cómo es posible, a partir de una tal diversidad, lograr la concordia, y evitar que los seres humanos se den la espalda o emprendan guerras los unos contra los otros? Como el filósofo de la *República* de Platón, el líder político debe ser el máximo sapiente, y solo logrará esta armonía social si es capaz de ver a sus ciudadanos de forma orgánica, como un cuerpo vivo en el que cada uno debe desempeñar las funciones que le son más adecuadas y relacionarse con aquellos que más se ajusten a su sensibilidad. Esto, en la práctica, significa tener una lúcida visión de conjunto que permita vincular a los ciudadanos entre sí y estar en posesión del carisma suficiente (Bruno habla de capacidad para generar «fascinación») para que esta vinculación horizontal proyecte un fuerte vínculo vertical entre ciudadanos y gobernante.



maría «liderazgo»), para vincular los hombres a él y entre sí. Es importante tener presente que, en el contexto de los violentos enfrentamientos de la segunda mitad del siglo XVI, la capacidad de reyes y emperadores para desarrollar una política de consenso entre facciones enfrentadas era básica para garantizar cierta estabilidad social y evitar auténticas masacres humanas. La filosofía bruniana, en este sentido, está directamente emparentada con la tradición que el florentino Maquiavelo había inaugurado un siglo antes y que conocería un gran desarrollo, sobre todo entre pensadores de la centuria siguiente, como el cardenal Giulio Mazarino (1602-1661), que rigió con mano de hierro los destinos de Francia durante la minoría de edad de Luis XIV, o el aristócrata y escritor François de La Rochefoucauld (1613-1680); una tradición que puede definirse como «realismo político» y que parte de la convicción de que es fundamental el conocimiento (de uno mismo, por parte del príncipe, del rey, del dirigente; pero también de aquellos que el príncipe debe gobernar) para alcanzar la estabilidad política.

Esta tradición no parte nunca de modelos ideales (de revoluciones utópicas), sino que se impone el objetivo, más modesto pero realista, de gestionar aquello que hay en lugar de intentar cambiarlo. Dado que la naturaleza humana obedece a constantes y es imposible cambiarla, aquello que es necesario es conocerse y conocer a los demás. Bruno se inscribe de forma singular en esta tradición en la medida en que su concepción del ser humano como constante es fruto de toda una teoría metafísica que concibe tanto al ser humano como al conjunto de la naturaleza como un todo homogéneo. Provocar una reacción en el mundo natural o provocarla en un ser humano requiere conocimientos similares y un proceso similar. Si en algunos casos se atribuye a la casualidad unos determinados sucesos es, simplemente,

porque se desconoce su causa. La ignorancia de las causas, sin embargo, no legitima a sustituirlas por casualidades.

Bruno no aportó a la magia elementos especialmente novedosos en relación a la alquimia y la astrología tradicionales desarrolladas por autores como Ramón Llull o el astrónomo danés Tycho Brahe (1546-1601). Su mérito reside en la vinculación que estableció entre magia y política, esto es, en sobreponer a una concepción filosófica del universo unos instrumentos y una terminología que provienen de la magia, todo ello con el propósito de proporcionar un conocimiento en clave de pensamiento político.

> Los filósofos llaman mago al sabio con capacidad de obrar.
>
> *Sobre la magia*

EL REGRESO A ITALIA

Entre la primavera de 1590 y el verano de 1591, Bruno residió alternativamente en Frankfurt y Zurich. No encontrando en la ciudad alemana ninguna ocupación a largo plazo, aceptó la invitación del potentado suizo Heinrich Heinzel von Degernstein, quien se había sentido atraído por sus escritos sobre magia. En Zurich, el Nolano congenió con el teólogo y alquimista protestante Raphael Egli (1559-1622), quien tomó nota de las lecciones que el italiano dio en Suiza y las publicó en 1595 bajo el título de *Suma de términos metafísicos*. Tras esta estancia en Zurich, Bruno regresó a Frankfurt para publicar la que sería su última obra: *Sobre la composición de imágenes, signos e ideas*. Era el mes de julio de 1591. Es cierto, a sus cuarenta y tres años no había logrado vincularse a ninguna institución académica que le proporcionara la tan anhelada estabilidad. Pero en tierras germánicas, a pesar de la excomunión de Helmstedt, había conseguido encade-

nar encargos docentes e invitaciones privadas para enseñar, además de reunir un grupo de discípulos que estimaban su pensamiento, escribir con intensidad y publicar las últimas conclusiones de su sistema filosófico en construcción.

Una amable carta recibida durante esta segunda estancia en Frankfurt vino a echarlo todo a perder. En ella, su autor, Giovanni Francesco Mocenigo —un político diez años más joven que Bruno y perteneciente a una pudiente familia patricia del Véneto—, declaraba haberse sentido impresionado por la lectura del tratado *Sobre lo mínimo*. Y no solo eso, sino que se mostraba interesado también en conocer de cerca los pormenores del célebre arte de la memoria del filósofo. La misiva concluía con una invitación a que acudiera a Venecia. No era la primera invitación de este tipo que el Nolano recibía durante su exilio. Su viaje a Zurich, por ejemplo, había sido motivado por una carta como esta. Pero una cosa era moverse por tierras germánicas y suizas, y otra entrar de nuevo en territorio italiano, donde corría peligro de caer en manos de la Inquisición católica. Aceptar la invitación conllevaba, pues, un riesgo, y ello a pesar de que Venecia era una república independiente que gozaba de una autonomía importante incluso en cuestiones relativas a la administración inquisitorial.

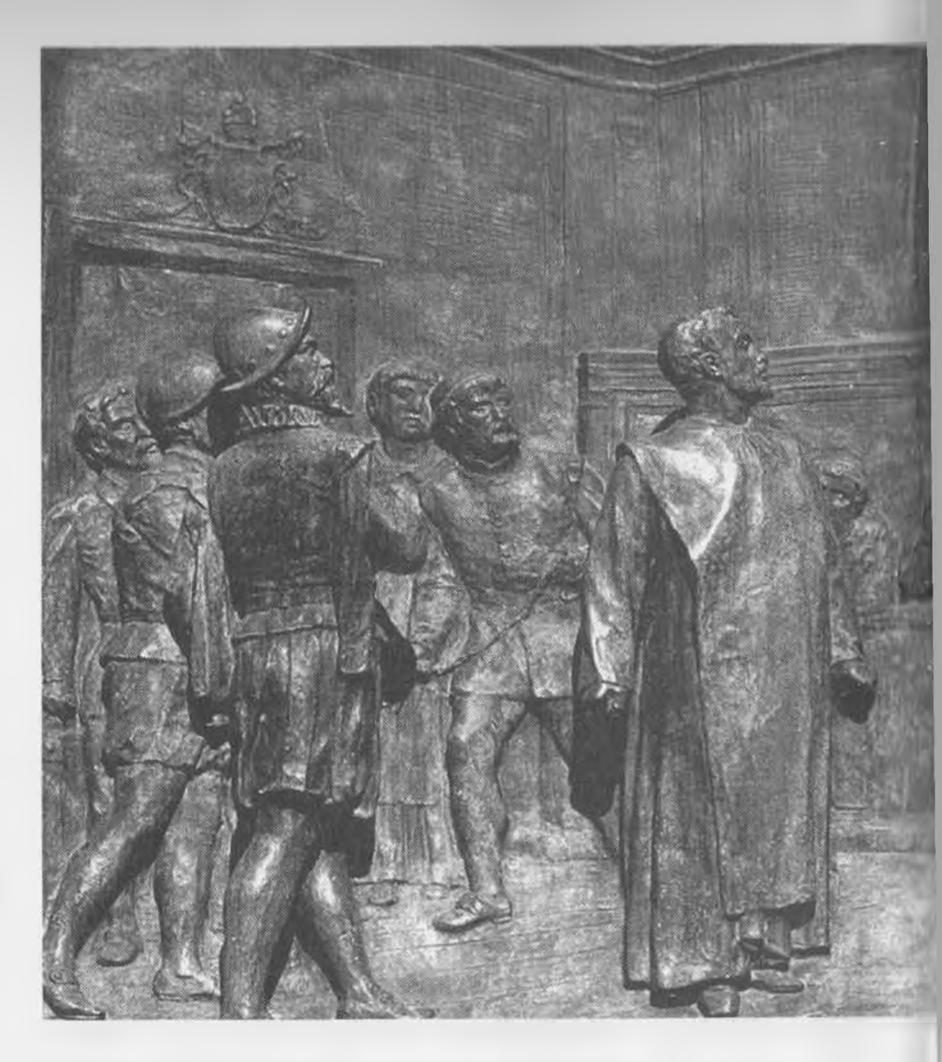
Bruno calibró la invitación y en un primer momento, no la aceptó. Pasaron así unos meses hasta que, finalmente, en agosto de 1591, decidió abandonar la segura Frankfurt y volver a pisar un suelo italiano del que durante tantos años había estado ausente. Es probable que la invitación de Mocenigo no jugara un papel determinante a la hora de decidirle a dar este trascendental paso, sino que más bien debió ser un pretexto para volver a Italia y, una vez allí, intentar obtener el perdón pontificio e, incluso, plantearse la posibilidad de optar a la cátedra de matemática de la Universidad

de Padua, que un año más tarde obtendría Galileo Galilei. La lucidez que Bruno demostraba en sus intuiciones filosóficas no acostumbraba hallar correspondencia en su vida práctica. Tras pasar unos meses con su discípulo Besler en Padua, Bruno se instaló a finales de marzo de 1592 en el palacio veneciano de Mocenigo. No pasó mucho tiempo hasta que la casa que le había brindado una hospitalaria acogida se convirtió en una cárcel.

Los hechos se sucedieron así: al cabo de dos meses de haber llegado a Venecia, Bruno quiso regresar a Frankfurt. En aquel entonces, la ciudad alemana contaba ya con una actividad editorial prominente y el Nolano manifestó a su protector veneciano la intención de ausentarse durante un tiempo para dar a imprimir algunas de sus últimas obras. Pero Mocenigo reaccionó encerrándolo en una habitación. Fue el 22 de mayo de 1592, último día de libertad en la vida de Giordano Bruno. A la mañana siguiente, Mocenigo lo denunció ante el tribunal de la Inquisición de Venecia. Empezaba para Bruno un largo proceso judicial que solo terminaría con su ejecución en Roma, casi ocho años más tarde.

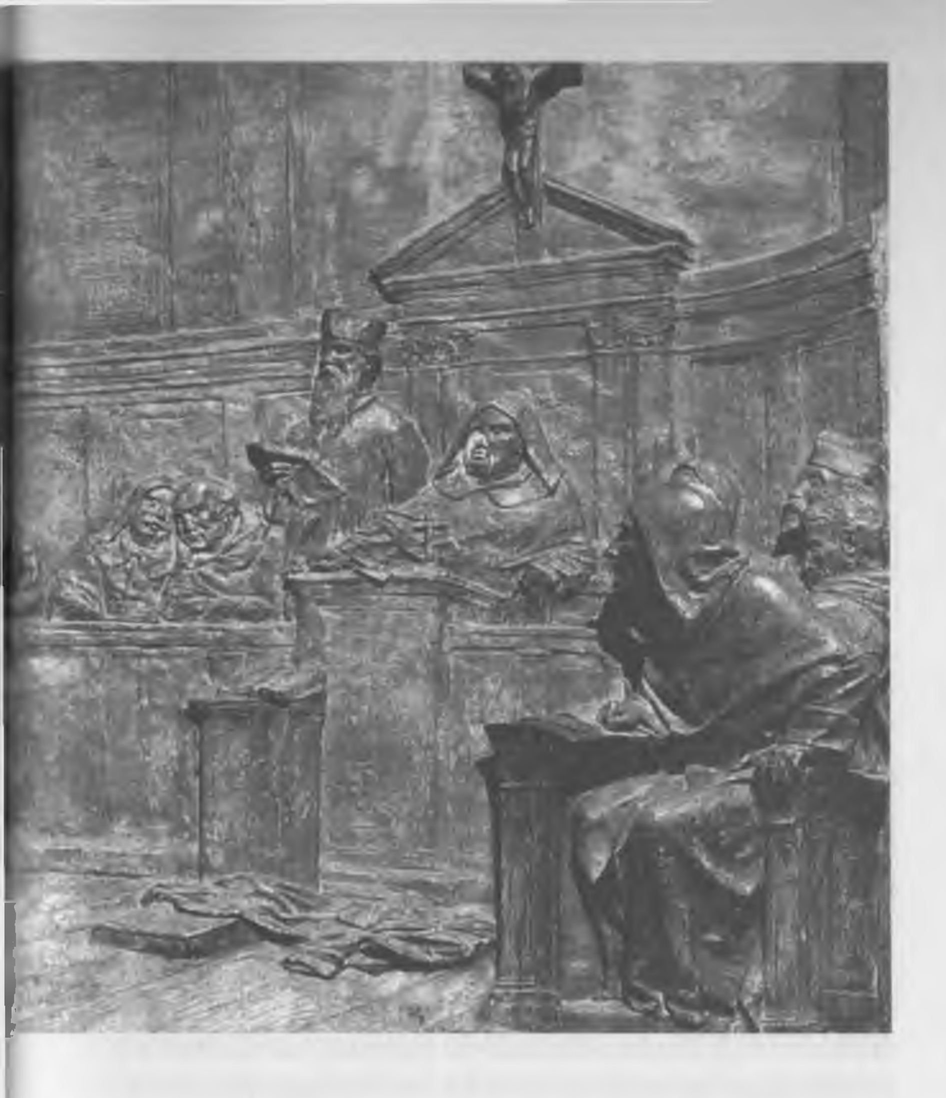
Bruno ante la Inquisición

Un juicio inquisitorial de finales del siglo XVI era algo bastante alejado de la idea tenebrosa que habitualmente acompaña a todo lo relacionado con la Inquisición. Se trataba de un proceso con un tribunal, unos interrogatorios al reo y los testigos (en principio, sin tortura), un examen de pruebas y una sentencia. La diferencia sustancial con un juicio civil como los que pueden tener lugar hoy día se hallaba en el propósito que perseguían estos procesos: en la medida en que la Inquisición constituía el principal instrumento judi-



LA INQUISICIÓN, ARMA DE LA CONTRARREFORMA

El tribunal que juzgó y condenó a Bruno fue el de la Inquisición romana, un organismo instituido en 1542 por el papa Paulo III en el contexto de la lucha contra las posibles derivas protestantes que se pudiesen introducir en el ámbito doctrinal católico. Sus atribuciones se vieron refrendadas por el Concilio de Trento, que creó también otra herramienta de gran valor para controlar y combatir la heterodoxia, como fue el *Índice de libros prohibidos*, un catálogo de



aquellas publicaciones cuya lectura la iglesia consideraba perniciosa para el católico. Todas las del Nolano fueron inscritas en él. Si este índice fue abolido en 1966 por el papa Pablo VI en el marco de las reformas propiciadas por el Concilio Vaticano II, la Inquisición fue reorganizada un año antes. Bajo el nombre de Congregación para la Doctrina de la Fe, sigue hoy vigente. En la imagen, relieve en bronce de Ettore Ferrari (1845-1929) en el que se representa el juicio a Bruno.

cial de la Contrarreforma, su objetivo era detectar las desviaciones doctrinales (especialmente aquellas que se acercaban demasiado al luteranismo y al calvinismo) y corregirlas, con mayor o menor severidad en función del caso. Para expresarlo de manera gráfica, el propósito de la Inquisición no era dictar sentencias de muerte ni torturar incansablemente a los reos para obtener de ellos un reconocimiento de falsa culpabilidad. Un proceso que, como el de Bruno, terminara con la pena capital y sin ningún atisbo de rectificación constituía, en realidad, un fracaso en toda regla. La documentación que se ha conservado del juicio contra el Nolano es, en este sentido, muy clara: en todo momento lo que los jueces persiguieron fue el arrepentimiento del reo, que este acabara evitando la pena de muerte y pudiera reintegrarse en la Iglesia. Incluso la práctica de la tortura perseguía más bien el objetivo de salvar al acusado (en el sentido de obtener su rectificación) y no su condena. En el caso de Bruno, precisamente, las pruebas de su culpabilidad y su contumaz voluntad de no desviarse en nada de su doctrina fueron los factores que hicieron desaconsejable la aplicación de la tortura. Era un caso perdido, y ni tan siquiera el uso de la fuerza hubiese logrado hacerle cambiar de opinión.

Bruno compareció ante el tribunal inquisitorial de Venecia tres días después de la denuncia de Mocenigo, el 26 de mayo de 1592. Los responsables de examinar la culpabilidad del filósofo y la consistencia de las acusaciones del patricio fueron un inquisidor (como era habitual, un fraile dominico), el nuncio apostólico enviado por Roma, el patriarca de Venecia (es decir, la máxima autoridad de la iglesia local) y tres nobles venecianos que representaban al Estado. Tres religiosos y tres civiles, por lo tanto. Mas, ¿de qué acusaba exactamente el patricio veneciano al Nolano? La carta que Mocenigo mandó al inquisidor Giovan Gabriele da Saluzzo,

acompañada de tres obras de Bruno, ha llegado hasta nosotros. En ella se lee:

> Obligado por mi conciencia y por orden de mi confesor, [denuncio] haberle oído decir a Giordano Bruno Nolano, algunas veces hablando en mi casa conmigo: que es gran blasfemia de los católicos cuando dicen que el pan se transubstancia en carne; que él es enemigo de la misa; que no le gusta ninguna religión; que Cristo fue un infeliz y que, si seducía a los pueblos de esa manera, bien podía predecir que sería ajusticiado; que en Dios no hay personas distintas, pues sería una imperfección en Dios; que el mundo es eterno, y que los mundos son infinitos, y que Dios los crea en número infinito continuamente, porque dice que puede cuanto quiere...

La lista de acusaciones es mucho más larga. El veneciano conocía poco y mal a Bruno. Apenas había tenido ocasión (ni interés) de intercambiar opiniones con él en profundidad y se había quedado con aquello que había logrado comprender o que le parecía haber comprendido. La superficialidad e imprecisión de sus acusaciones, sumada al hecho de que el tribunal disponía solo de una parte muy pequeña de la obra de Bruno (en la que debían hallarse las pruebas objetivas de su culpabilidad) y a la habilidad con la que el filósofo planteó su defensa, aceptando estar equivocado en algunos casos e intentando confundir al tribunal en otros, hacía prever que el proceso se resolvería de manera favorable al acusado.

La causa se traslada a Roma

Una retractación y el propósito de enmienda hubiesen sido muy probablemente suficientes para dejarlo en libertad y

permitirle continuar desarrollando su actividad intelectual en Italia. Pero en febrero del año siguiente, cuando Bruno llevaba ya nueve meses encarcelado y todo parecía encaminarse hacia una resolución favorable, llegó una misiva de Roma: la Sagrada Congregación Romana, es decir, el poder central de la Inquisición, reclamaba la extradición del reo para asumir directamente la gestión del proceso. Este tipo de peticiones no eran infrecuentes, pero no siempre se resolvían de manera positiva. Política y jurídicamente, Venecia contaba con una autonomía que cuidaba celosamente. Aunque el tribunal inquisitorial veneciano tuviese un rango administrativo inferior al romano, la petición de traslado de un encausado podía ser fácilmente interpretada como un menosprecio de su capacidad de ejercer dignamente la justicia y, por tanto, rechazada. Las presiones de la nunciatura vaticana, sin embargo, forzaron que la extradición se llevara finalmente a cabo. El 27 de febrero de 1593, Bruno llegó a Roma y fue encarcelado en la mazmorra del palacio en el que tendría lugar su juicio. De ese edificio ya no saldría sino para ser entregado al brazo secular que lo conduciría a la tristemente célebre plaza de Campo de'Fiori.

He leído libros de herejes, no para aprender de ellos, pues los consideraba más ignorantes que yo, sino por curiosidad.

Actas del proceso

El juicio iniciado en Venecia y el que se retomó en Roma constituyen, en el fondo, un mismo y único proceso. Cuando tenían lugar extradiciones como la de Bruno, una copia de toda la documentación del primer juicio era enviada a la sede de la Inquisición romana para poder proceder a la *repetitio*, es decir, a la repetición de algunos interrogatorios para confirmar la veracidad de lo atestiguado. A diferencia de los de Venecia, los interrogatorios de Roma no se conocen en detalle. A mediados del siglo XX, sin embargo, el prefecto

del Archivo Secreto Vaticano, Angelo Mercati, encontró un sumario que contenía de forma esquemática el desarrollo del proceso romano. Gracias a él se puede reconstruir, por lo menos, cuáles fueron las acusaciones dirigidas contra el Nolano. Suman un total de treinta y una, referidas tanto a aspectos doctrinales, como teológicos o filosóficos.

En el capítulo doctrinal, hay una acusación expresada de formas diversas, pero que remite siempre a la conflictiva relación entre Bruno y la Iglesia católica: su crítica al modo de proceder de los evangelizadores de su tiempo, en contraste con los primeros apóstoles; el escaso nivel de formación de los clérigos, que tildaba de «ignorantes y asnos», y su presunta intención de formar una secta personalista, el giordanismo, como sustituto del cristianismo. Más allá de esta acusación de herejía genérica, sin embargo, ya Mocenigo había apuntado a algunos «errores de doctrina» propagados por Bruno y que, en caso de ser confirmados, constituían claramente materia digna de ser juzgada por la Inquisición. Estas acusaciones cubrían prácticamente todo el arco de posibles blasfemias y herejías doctrinales en las que un cristiano del siglo XVI podía incurrir: negación de la Trinidad, de la divinidad de Cristo (que habría pecado mortalmente al intentar evitar su calvario), del carácter sacramental de la transubstanciación (la real conversión durante la eucaristía del pan y el vino en la carne y la sangre de Cristo), del infierno y del purgatorio, de la virginidad de María, etc. En una palabra, prácticamente todo lo que constituía objeto de fe para un cristiano habría sido objeto de burla y negación por Bruno.

Desde el punto de vista filosófico, se le acusó de afirmar la eternidad del mundo y la existencia de otros mundos. Aunque Bruno hubiese hablado siempre de estas cuestiones desde un punto de vista cosmológico y filosófico, las consecuencias de orden teológico que tenía su pensamiento resultaban

peligrosísimas. Por un lado, afirmar que el mundo es eterno implica negar la creación y la dualidad fundamental que se establece entre Dios (eterno) y el mundo (perecedero). Por otro, la existencia de otros (infinitos) mundos significa igualmente una alteración inaceptable de un universo cerrado, de inspiración aristotélica, en el que Dios ha creado y puesto en el centro de su creación este mundo y, dentro de él, a los hombres como seres privilegiados. Además, Bruno fue acusado de brujería por la evidente incapacidad de los jueces de comprender la dimensión filosófica de sus escritos sobre magia, e igualmente por haber menospreciado a personajes bíblicos como Moisés, de quien afirmaba que todo su poder lo había tomado prestado de la religión egipcia, que sería, por tanto, superior a la cristiana. Y aproximándolo peligrosamente a las posiciones protestantes condenadas por el Concilio de Trento, se lo acusaba de considerar idolatría la veneración de las imágenes sagradas y las reliquias. Pero no solo eran sus obras y su pensamiento lo que despertaba el celo acusador de los inquisidores romanos: también se le achacaba promiscuidad sexual, si bien ninguno de los datos biográficos que se tienen del Nolano permita suponer nada parecido. Otra cosa es la teoría, pues en sus escritos defendió la absoluta legitimidad de las libres relaciones sexuales. Así, durante el proceso afirmó: «Alguna vez he dicho que el pecado de la carne era en general un pecado menor que los demás, y que el pecado de la fornicación era un pecado tan ligero que bien podía considerarse un pecado venial», añadiendo a continuación «que la iglesia pecaba al convertir en pecado algo con lo que se sirve de la mejor manera a la naturaleza, y que él lo tenía por un gran mérito».

En definitiva, estas acusaciones conformaban una enmienda a la totalidad de la vida, las opiniones filosóficas y las creencias religiosas de Giordano Bruno. Era exactamen-

te aquello que, aún en Venecia, cuando el Nolano creía que tenía la situación bajo control e incluso se podía permitir bromear con los jueces, había explicado al tribunal para caracterizarse a sí mismo: «Os quiero explicar una historia divertida, que os hará reír: una vez, mientras jugaba con algunos amigos a sacar al azar un verso de un poema, a mí me tocó uno de Ariosto que decía: "Enemigo de cualquier ley y de cualquier religión"». O la respuesta, recogida en las actas del proceso, que dio una vez a un médico que le dijo: «Por lo que se ve, señor Giordano, no creéis en nada». A lo que él contestó: «Y vos lo creéis todo».

La obra bruniana, a examen

Ya en Venecia, Bruno basó buena parte de su defensa aludiendo a las obras que había escrito y en las que exponía razones que claramente contradecían las acusaciones que se formulaban en su contra. Hasta muy adelantado el proceso romano, sin embargo, la revisión pormenorizada de la obra del Nolano no fue tomada en consideración. Fue a finales de 1594, cuando el proceso fue interrumpido para dar tiempo al tribunal para examinar sus escritos. Esa labor no la hicieron los propios jueces, sino una comisión que tardó dos años en formarse. ¿Por qué tanta demora? Probablemente por las dificultades (o la negligencia) que la Inquisición tuvo para encontrar los libros que Bruno había publicado en ciudades tan dispares como Londres, París o Frankfurt. En realidad, no parece que llegaran a añadir, respecto a los tres libros que ya les había proporcionado Mocenigo en Venecia, más que el diálogo *La cena de las cenizas*.

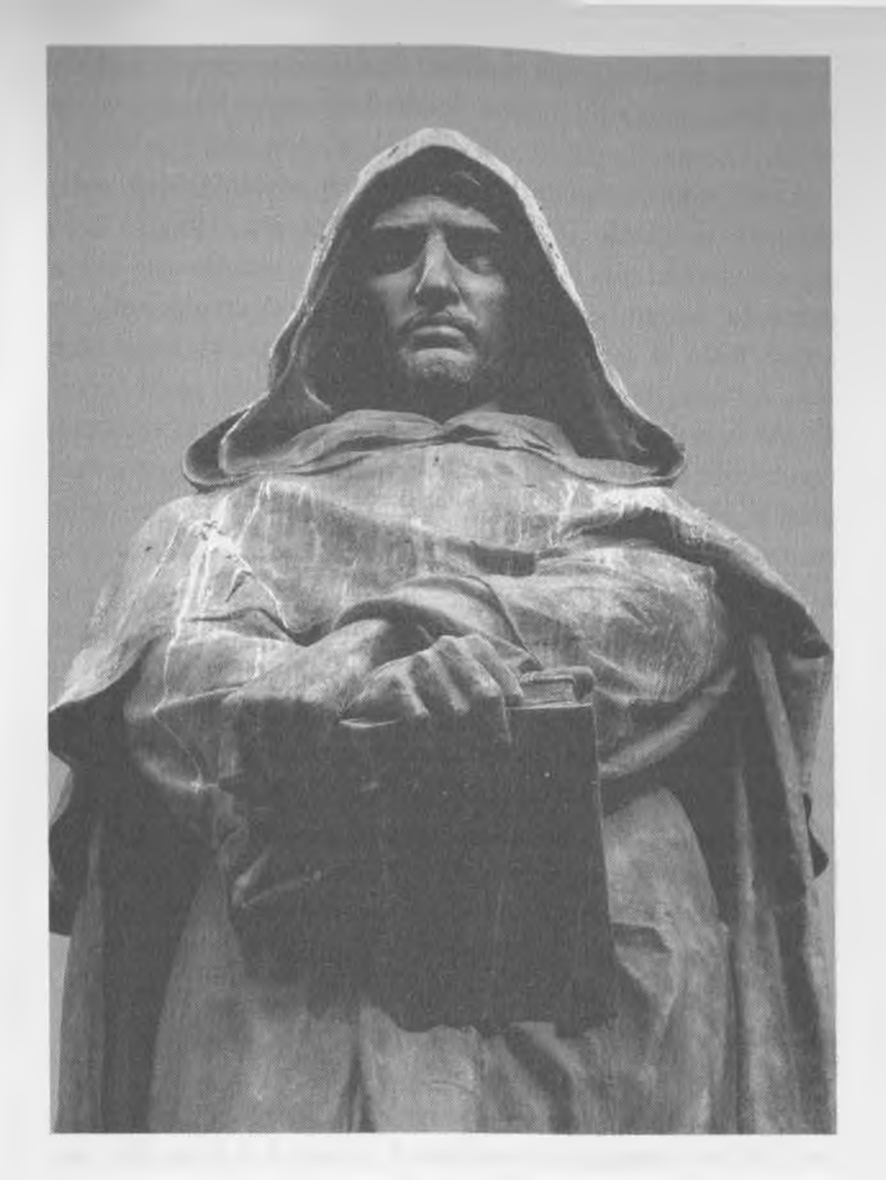
El proceso judicial, con la lista de las afirmaciones heréticas sostenidas por Bruno en sus libros, se retomó a princi-

pios de 1597. El examen de esos escritos, lejos de contribuir a la defensa del reo, no hizo sino ratificar el cuerpo de acusaciones que ya habían aflorado en la fase oral. La estrategia defensiva bruniana, basada en la teoría de la doble verdad (hay verdades de la razón que pueden contradecir verdades de fe sin que esto suponga una alteración de la supremacía de las segundas), tampoco era ya sostenible, y mucho menos cuando muchas de esas acusaciones que se le hacían se referían explícitamente a la doctrina consolidada de la Iglesia católica y, por tanto, solo podían ser tratadas desde un punto de vista teológico. La culpabilidad del Nolano resultaba a todas luces evidente. La corroboraban tanto los testigos llamados a declarar durante el juicio como sus propios escritos. Tan palmario era el caso, que la Inquisición necesitaba conseguir una retractación plena, íntegra. La mejor condena que podía conseguir era aquella que el filósofo se infligiera sobre sí mismo.

En mis obras se hallan muchas cosas contrarias a la fe; pero yo las he escrito basándome en razones filosóficas.

ACTAS DEL PROCESO

La actitud de Bruno, sin embargo, había experimentado un cambio importante en esta última etapa del juicio en Roma. Antes de ser transferido al tribunal central de la Inquisición y también durante buena parte del proceso romano, el filósofo se había mostrado dispuesto a corregir algunos de sus errores, a retractarse y a mostrar incluso arrepentimiento. Debió pensar que valía la pena pagar el precio de una (falsa) enmienda parcial si con ello ponía fin a quince años de exilio. A principios de 1599 se le propuso una lista de ocho afirmaciones heréticas de las que debía abjurar y pareció dispuesto a ello. Pero el inquisidor no lo consideró suficiente. Ante un caso de tamaña complejidad como el de Bruno, permitirle abjurar de solo una pequeña parte de sus



El 9 de junio de 1889 se erigió en la plaza romana de Campo de'Fiori, la misma en la que Bruno fue quemado vivo en 1600, una imponente estatua conmemorativa que se ha convertido en todo un símbolo de la libertad de pensamiento contra cualquier forma de intransigencia intelectual. Obra de Ettore Ferrari, muestra al Nolano con la cabeza cubierta por una capucha, el rostro en sombra y un libro entre las manos. En el pedestal, la siguiente inscripción: «A Bruno, el siglo por él profetizado, aquí donde la hoguera ardió».

«errores» equivalía, en realidad, a dar alas al resto. La partida debía jugarse a todo o nada; la retractación debía ser total.

El filósofo se dio cuenta de que ya no era posible salir impune de la sede de la Inquisición si no era negando todo aquello por lo que había trabajado, todo aquello que había pensado, escrito y enseñado durante años; arruinando, en suma, todo lo que había construido durante su vida. Más aún, suponía negarse a sí mismo. Hizo entonces aparición el Bruno furioso, el mago, el héroe enamorado de la verdad y consciente de vivir en un mundo que era infinitamente más grande, abierto y hermoso de lo que sus ignorantes acusadores podían llegar ni siquiera a soñar. Y decidió no moverse ni un milímetro de su posición. Las distintas ocasiones que se le concedieron a lo largo de 1599 para que abjurase de sus doctrinas fueron en vano.

Ante la tozudez del reo, el tribunal se quedaba sin opciones. En principio, la condena a muerte quedaba en su caso descartada, pues este castigo se reservaba a los relapsos, aquellos que, ya condenados una vez, se habían retractado y habían caído de nuevo en el error. Bruno no podía ser considerado técnicamente un relapso porque, si bien es verdad que tenía una causa inquisitorial abierta en Nápoles, nunca llegó a ser juzgado ni, por tanto, condenado. Sin embargo, la contumacia del pensador, la imposibilidad de hacerle cambiar de opinión en ningún sentido, no dejaba a la Inquisición otra solución que un castigo ejemplar. El 8 de febrero de 1600 la sentencia de condena a muerte fue leída ante un Bruno obligado a arrodillarse. Cuando la lectura terminó, el Nolano profirió unas palabras que se han hecho famosas porque reflejan su integridad en un momento tan dramático: «Tembláis más vosotros al pronunciar esta sentencia que yo al escucharla». Nueve días más tarde, el 17 de febrero, fue

conducido desnudo hasta la plaza de Campo de'Fiori, donde le esperaba el cadalso. Atado a un palo y con la lengua trabada con una especie de mordaza de hierro para impedir tanto que hablase como sus gritos de dolor, fue quemado vivo.

Glosario

Acteón, mito de: el mito de Acteón o del «cazador cazado» sirve de base a Bruno para romper con la dualidad que se establece entre el yo y el mundo. Como el personaje que le da nombre, un cazador que envió sus perros a buscar una presa y acabó siendo él mismo cazador y presa a la vez, el filósofo no empieza a aproximarse a la verdad hasta que no dirige su mirada sobre sí mismo y se descubre como una porción indistinta del resto del universo.

Alma (*anima*): a diferencia de los teólogos y filósofos católicos, Bruno no concibe el alma como un principio espiritual opuesto a la materia. Para él, no existe diferencia alguna entre alma y materia porque toda la materia ha sido formada por el Alma del mundo. Ni hay alma fuera de la materia misma, ni existe materia sin alma.

Alma del mundo (*Anima mundi*): es el principio formal constitutivo del universo y que da vida y forma a cualquier cosa que se encuentre en él. A diferencia de los filósofos neoplatónicos, que utilizan esta expresión para referirse a algo que es externo a la materia, el Nolano introduce el Alma del mundo en cada rincón del mundo material.

Arte de la memoria (*ars memoriae*): más allá de un simple método mnemotécnico, para recordar cosas (que también lo es), el arte de la memoria bruniano constituye toda una estrategia cognoscitiva de comprensión del mundo. Solo quien sea capaz de comprender el mundo como unidad y la compleja red de relaciones que une a las cosas más dispares logrará conocer, y por tanto también recordar. El olvido surge, según Bruno, como consecuencia de una mala interpretación de la diversidad presente en el mundo.

Asinidad (*asinità*): el asno (*asinus* en latín, de donde deriva este concepto) tiene en Bruno dos significados, ambos simbólicos y diametralmente opuestos: la asinidad negativa ilustra el carácter torpe de quienes no pueden pensar por sí mismos y prefieren adoptar las verdades prefabricadas de la filosofía (aristotélica) o de la religión (cristiana). Igualmente, aquellos que, por miedo a equivocarse, no se atreven a afirmar ninguna verdad (los escépticos) son asimilados a este tipo de asinidad. Por el contrario, la asinidad positiva acentúa el carácter esforzado, tenaz, del animal. El hombre se hará digno representante de esta asinidad positiva en la medida que sea capaz de poner al servicio de la búsqueda de la verdad todas aquellas características, empezando por las fisiológicas (véase *mano*), que le han sido facilitadas.

Causa: Bruno distingue entre causa y principio. Toda causa es a la vez principio, mientras que no todo principio es causa. La causa es algo que actúa desde el exterior, mientras que el principio permanece en el efecto. La distinción supone una reformulación de la distinción aristotélica entre forma (la causa) y materia (el principio).

Cristo: Bruno puso en cuestión el dogma de la Encarnación cristiana, es decir, el hecho que Cristo fuese verdaderamente Dios hecho hombre. Filosóficamente, su crítica a la Encarnación procedía del hecho, para él inaceptable, de tener que considerar que Dios se podía dividir. A partir de aquí, no ahorró escarnios de todo tipo a la figura de Cristo, al que consideraba un simple impostor.

Dios: el dios de Bruno debería escribirse, en propiedad, en minúsculas, pues no se corresponde con la divinidad única y omnipotente de las tres religiones monoteístas. El dios de Bruno es el creador (causa primera) del mundo, pero a la vez subsiste en ella (primer principio). No existe antes de la creación, sino que la creación es eterna e infinita como él mismo. En este sentido, dios se encuentra en cada rincón de su propia creación. Todas las cosas son dios.

Doble verdad: durante la Edad Media y buena parte del Renacimiento, las diferencias entre el discurso filosófico y teológico eran solventadas mediante una distinción entre verdades de fe y verdades racionales. Aunque las segundas contradijesen las primeras, se presuponía siempre la preeminencia de la verdad religiosa. Esta teoría de la doble verdad fue sostenible solo mientras las verdades alternativas a la teológica no suponían un auténtico desafío al *statu quo* doctrinal. Bruno hizo verdaderos e infructuosos esfuerzos para hacer prevalecer esta doble verdad.

Edad de Oro: a diferencia de otros autores del Renacimiento, Bruno despreciaba el mito de la Edad de Oro, esa imagen de un pasado esplendoroso al que la humanidad debía procurar regresar. Su postura se basaba en el convencimiento de que la base de cualquier progreso, ya sea técnico o intelectual, es el trabajo, el esfuerzo. Una Edad de Oro solo podía engendrar holgazanes despreocupados, sin ninguna inquietud por saber ni mejorar.

Furor (*furore*): no debe entenderse el furor bruniano como rabia o ímpetu indignado, sino más bien como aquel impulso hacia la verdad (similar al estar enamorado) que no se detiene ante ningún obstáculo.

Heliocentrismo: modelo cosmológico que afirma la centralidad del sol en el universo, desbancando de esa posición a la Tierra. Fue introducido por el astrónomo Nicolás Copérnico, y Bruno partió de él para llevar adelante su intuición filosófica de la infinitud del universo.

Heroísmo: íntimamente vinculado a la noción de «furor» como se aprecia en el título del libro de Bruno *Los heroicos furores*, el

heroísmo es una cualidad filosófica y moral propia de quien tiene una visión de la naturaleza y del ser humano lo suficientemente elevada como para no dejarse llevar, en su búsqueda de la verdad, por la mezquindad, la hipocresía o el servilismo intelectual.

Ignorancia: término que reviste por lo menos dos significados distintos en Bruno. Por un lado, es la cualidad de aquellos a los que atribuye la asinidad negativa, es decir, el desconocimiento negligente de quienes se contentan con respuestas fáciles como las que proporcionan la cosmología aristotélica o la religión cristiana. Por otro, y en consonancia con la *docta ignorantia* del teólogo Nicolás de Cusa, es la correcta comprensión de los límites del conocimiento humano. Saber hasta dónde se puede conocer supone ya un conocimiento básico.

Magia: la magia de Bruno no es brujería ni superstición, sino un instrumento para alcanzar el conocimiento filosófico de la irreductible unidad del mundo. Los recursos mágicos empleados por el filósofo, tales como figuras simbólicas, no tienen otro objetivo que ayudar a la difícil tarea de captar, bajo la ostensible multiplicidad del mundo, un principio único.

Mano: aquello que diferencia al hombre de cualquier otro animal o ser vivo es, según Bruno, su fisiología y, más concretamente, las manos. Son ellas las que han permitido al ser humano desarrollar desde la filosofía y la literatura (a través de la escritura) hasta los avances técnicos con los que ha conseguido modelar la naturaleza a su gusto y dominar al resto de seres vivos.

Reencarnación: el alma no se halla nunca sin cuerpo, porque no es concebible el alma separada de un cuerpo. Por este motivo, no debería sorprender que el alma tenga la capacidad de dejar de animar un cuerpo y pasar a animar otro. Bruno defiende, por tanto, la doctrina de la metempsicosis, o reencarnación del alma en distintos cuerpos.

Religión civil: siguiendo la estela de autores precedentes, especialmente la del tratadista florentino Nicolás Maquiavelo, Bruno concibe la religión como un bien de orden político en la medida en que permite fortalecer las relaciones sociales y unificar

la voluntad de los ciudadanos. En este sentido, la ley religiosa debe ser un instrumento complementario de la ley civil.

Prisca theologia: Bruno se inscribe en una tradición de pensamiento que considera que existe una teología originaria (*prisca theologia*) mediante la cual sería posible reconciliar las diferencias doctrinales entre todas las religiones existentes. Bruno identifica la antigua religión egipcia con esta teología de teologías.

Tiempo (*tempo*): a diferencia tanto del aristotelismo (que concebía el tiempo como una forma de medir el movimiento) como del cristianismo (que distingue entre el tiempo eterno de Dios y el mortal de los hombres), Bruno considera el tiempo de forma unitaria y eterna: existe un solo tiempo, que es eterno, y que es percibido o experimentado en cada uno de los mundos que pueblan el universo de una forma diferente.

Universo: si la teoría heliocéntrica de Copérnico había asignado al sol la posición central en el universo, Bruno fue mucho más allá al concebir un universo sin centro alguno. El universo bruniano no tiene límites, se expande infinitamente y está igualmente poblado de infinitos mundos habitados al igual que la Tierra. Esta concepción rompía definitivamente con el modelo cosmológico aristotélico que había prevalecido durante toda la Edad Media y que aún tardaría varias décadas en ser cuestionado de forma mayoritaria.

Vínculo (*vincoli*): la teoría de los vínculos de Bruno se enmarca en su obra mágica y tiene como objetivo hacer posible el conocimiento de cuáles son las propiedades tanto de la materia natural como, especialmente, de los seres humanos y, en consecuencia, a qué estímulos responden y de qué manera. El vínculo, tal y como lo usa Bruno, reviste un interés especial en la medida en que se convierte en teoría política. Comprender con qué tipo de lazos es conveniente vincular según qué tipo de hombres constituye la máxima sabiduría del dirigente político.

Lecturas recomendadas

BENAVENT, J. (ED.), *Actas del proceso de Giordano Bruno*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2004. Compendio documental indispensable para conocer de primera mano el desarrollo del proceso judicial que llevó a Bruno a la hoguera.

CASTRO, A., *G. Bruno (1548-1600)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1997. Breve introducción a la vida y al pensamiento de Giordano Bruno. Incluye una breve pero interesante selección de textos del filósofo.

DREWERMANN, E., *Giordano Bruno o el espejo del infinito*, Barcelona, Herder, 1995. Estudio centrado en el análisis de la actitud heroica que mantuvo Bruno, especialmente durante su cautiverio y proceso inquisitorial.

GRANADA, M. A., *La reivindicación de la filosofía en Giordano Bruno*, Barcelona, Herder, 2005. El autor es uno de los máximos especialistas en la obra de Bruno. En esta obra incide especialmente en los vínculos entre la obra del Nolano y la tradición filosófica anterior, poniendo de relieve todo su valor como pensador.

—, *Giordano Bruno: universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002. Este voluminoso estudio (un clásico ya en la bibliografía sobre Bruno) aborda de manera

muy completa la mayor parte de los temas centrales del pensamiento del Nolano.

ORDINE, N., *El umbral de la sombra: literatura, filosofía y pintura en Giordano Bruno*, Madrid, Siruela, 2008. Una de las aproximaciones más completas al contexto cultural y al pensamiento de Bruno por parte de uno de sus máximos especialistas mundiales.

ROWLAND, I. D., *Giordano Bruno: filósofo y hereje*, Barcelona, Ariel, 2010. La autora resigue los pasos de Bruno por la Europa del convulso siglo XVI para mostrar las contradicciones y aciertos del pensador.

SCHELLING, F. W. J., *Bruno*, Buenos Aires, Losada, 1957. De lectura no del todo fácil, este libro de uno de los mayores filósofos alemanes del siglo XIX representa el punto de partida de la recuperación sistemática del pensamiento de Bruno.

SOTO, M. J., *La metafísica del infinito en Giordano Bruno*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1997. Breve introducción a la concepción cosmológica de Bruno y a su teoría de la infinitud del universo.

WHITE, M., *Giordano Bruno: el hereje impenitente*, Barcelona, Grupo Zeta, 2002. De manera similar al libro de Drewermann, este estudio se centra en los últimos años de Bruno, cuando el filósofo se enfrenta a la Inquisición.

YATES, F. A., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983. Libro fundamental, escrito por una de las mejores estudiosas del pensamiento del Nolano, que ahonda en la comprensión de la simbología y la magia bruniana.

Índice